GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL LIBRARY

ACCESSION NO 25899
CALL No. 891.05/Z.D.M.G.

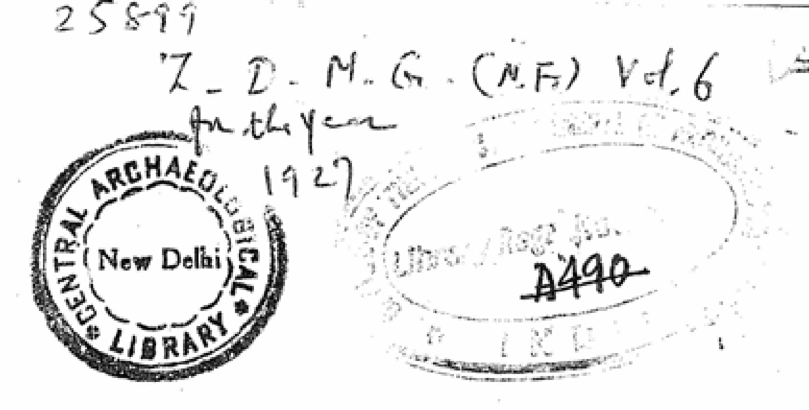
D.G.A. 79

N.F. Vol. 6

Z.D.M.G. Vol 6
for the year 1927

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Reg. No
INDIA.

~~A490~~
Vol_6


25899
Z.D.M.G. (N.F.) Vol. 6
for the year
1927
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY New Delhi
A490

Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung.

Von

M. Noth.

Nomen est omen, dieser Satz liegt jeder wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Eigennamen eines Volkes oder einer Völkergruppe zugrunde. Erst die Überzeugung, daß die Personennamen nicht lediglich ein praktisches Mittel sind, um die einzelnen Individuen auf leichte Weise von einander zu unterscheiden, daß vielmehr jeder Name einen bestimmten Sinn hat, der seinen Träger auf irgend eine Weise charakterisiert und wohl gar unter Umständen nach der Absicht des Namengebers seinen Lebenslauf beeinflussen und bestimmen soll, gibt ein Recht dazu, aus den Eigennamen eines Volkes Schlüsse auf dessen Kultur, Religion u. dgl. zu ziehen. Daß diese Voraussetzung aller onomatologischen Forschung weithin, und zumal für das Gebiet, das uns im folgenden beschäftigen soll, den alten Orient, tatsächlich zutrifft, ist gewiß. Der Name war für den alten Orientalen ein weit bedeutungsvolleres Ding als etwa für uns; er war der Repräsentant der Person seines Trägers[1]); was existierte, mußte einen Namen haben, was noch nicht benannt war, hatte auch noch keine Existenz[2]). Der „Name Gottes" war nicht lediglich ein Mittel, ihn im

1) Name und Person treten zuweilen als Wechselbegriffe auf, so in akkadischen Eigennamen wie Nabû-šum-ibni: Nabû hat einen „Namen" geschaffen; Šamaš-šum-ušabši: Schamasch hat einen „Namen" ins Dasein gerufen.

2) Vgl. die beiden ersten Zeilen von *Enuma eliš*. Ein Nachklang dieser Anschauung findet sich wohl auch noch in Gen. 1, 5. 8. 10.

A490
Vol. 6
891.05
Z.D.M.G.

anderen Personen das Primäre ist, ist selbstverständlich. Denn ehe man Kindern die Namen anderer Personen geben konnte, mußten diese Namen erst einmal gebildet worden sein, und bei ihrer erstmaligen Bildung war naturgemäß der Gedanke oder Wunsch, den man mit dem betreffenden Namen ausdrücken wollte, das allein Maßgebende. Wir können aber noch weiter gehen und sagen, daß auf dem Gebiet, das uns hier im besonderen interessiert, in Israel, bis zum Exil die Bedeutung der einzelnen Namen bei der Namengebung die ausschlaggebende Rolle spielte. Denn einmal finden wir in dieser Zeit keine Paponymie[1]). Zu diesem negativen Argument kommt aber noch ein positives. Wir können in der israelitischen Namengebung vor dem Exil eine Entwicklung beobachten, die auf Veränderungen in den religiösen Vorstellungen zurückzuführen ist. Namen, die dem Fortschritt des religiösen Denkens nicht mehr entsprachen, kamen allmählich außer Gebrauch, um neuen Platz zu machen. Daraus geht hervor, daß die Namengebung damals noch in lebendiger Beziehung zum religiösen Leben stand, daß man sich also der religiösen Bedeutung der einzelnen Namen noch wohl bewußt war. Wo Paponymie herrscht, kann davon nicht mehr die Rede sein; denn da werden dieselben Namen von Geschlecht zu Geschlecht durch die Jahrhunderte fortgeerbt, ohne Rücksicht auf ihren Sinn.

Es ist klar, daß die beiden genannten Prinzipien der Namengebung einander nicht schlechthin ausschließen. Einmal konnten in demselben Volke und zu derselben Zeit die einen nach diesem, die anderen nach jenem Gesichtspunkte verfahren. Aber selbst in ein und demselben Falle sind sie nicht durchaus unvereinbar. Man konnte bei der Namengebung sein Augenmerk darauf richten, dem Kinde einen Namen zu geben, der einen guten religiösen Sinn hatte, und man konnte dabei doch aus der Reihe der unter diesem Gesichtspunkte in Betracht kommenden Namen einen bestimmten auswählen deshalb, weil ihn schon einer der Vorfahren oder sonst jemand

1) Die einzige mir bekannte Ausnahme ist die Tatsache, daß sowohl ein Sohn wie ein Enkel Sauls den Namen Meribaal tragen, der letztere also ebenso heißt wie sein Oheim (I. 2 Sam. 21, 8; II. 2 Sam. 4, 4; 9, 6ff. u. ö.).

getragen hatte; oder man konnte einem Kinde nach dem späterhin weit verbreiteten Brauch den Namen seines Großvaters geben und doch dabei sich erinnern, daß dieser Name einen guten und ansprechenden Sinn hatte. Man wird also in einem einzelnen Falle nie behaupten dürfen, daß der Namengeber sich der Bedeutung des betreffenden Namens bewußt war und daß dieser daher als ein sicheres Zeugnis für seine religiöse Stellung anzusprechen sei. Eine historische Tatsache aber ist es, daß wir in Israel vor dem Exil eine Entwicklung in der Namengebung, also eine Beziehung zwischen ihr und den Fortschritten des religiösen Denkens finden, nach dem Exil aber das Herrschen der Paponymie, daß wir also, *auf das große Ganze gesehen*, für die vorexilische Zeit die israelitischen Personennamen ihrer Bedeutung nach als religionsgeschichtliche Quelle in Anspruch nehmen dürfen, für die Zeit nach dem Exil dagegen, vor allem vom 5./4. Jahrh. ab, im allgemeinen nicht mehr. —

Geht man nun an die Arbeit, die Personennamen für die Religionsgeschichte auszuwerten, so steht man zunächst vor der Schwierigkeit, daß es nicht eben allzu viele Namen gibt, bei denen die Etymologie und Bedeutung der einzelnen Bestandteile und der Sinn des Ganzen ohne weiteres klar und sicher sind. In vielen israelitischen Namen begegnen Worte, die sonst in den uns erhaltenen Überresten der hebräischen Literatur nicht vorkommen. Im günstigen Falle läßt sich aus den verwandten Sprachen ihre Bedeutung noch feststellen. Aber auch bei Namen, deren einzelne Bestandteile durchsichtig sind, ist oft deren gegenseitiges syntaktisches Verhältnis und die spezielle Bedeutung, die sie im gegebenen Falle haben, damit aber der Sinn des Namens als ganzen, vor allem wegen der Kürze der meisten Namen, zunächst durchaus fraglich. Zu einigermaßen gesicherten Ergebnissen kann man in solchen Fällen nur gelangen, wenn man die Untersuchung auf eine *möglichst breite Basis* stellt, d. h. wenn man alle ähnlich gebildeten, mit denselben Elementen zusammengesetzten Namen in den Kreis der Betrachtung zieht. Dabei ist es aber unmöglich, an den Grenzen der israelitischen Namen Halt

zu machen. Zuweilen bringen erst die Namen der anderen semitischen Völker Licht in sonst dunkle israelitische Namen.

Die Heranziehung der Namen der anderen semitischen Völker ist aber nicht lediglich ultima ratio für die Fälle, in denen man einen israelitischen Namen überhaupt nicht oder nicht eindeutig erklären kann, sondern es muß ganz allgemein die Forderung erhoben werden, die israelitischen Eigennamen im Zusammenhang mit der Namengebung der anderen semitischen Völker zu untersuchen. Die Erschließung des vorderen Orients in den letzten Jahrzehnten hat gezeigt, in wie engen Beziehungen Israel auf den verschiedensten Gebieten zu seinen Verwandten gestanden hat. So ist von vornherein zu erwarten, daß das auch bei der Namengebung der Fall sein werde; und wenn es sonst in der Geschichtswissenschaft überall als Grundsatz gilt, daß jede Einzelerscheinung in große Zusammenhänge einzureihen ist, damit man so die Einzelerscheinung in ihrem Zusammenhang mit anderen und in ihrer Eigenart verstehen und würdigen lerne, so gilt das selbstverständlich auch für die Onomatologie. Es wird sich hier also nicht darum handeln, nur einzelne israelitische Namen mit einzelnen Namen verwandter Völker zu vergleichen, sondern man muß vielmehr versuchen, hier wie dort die Entwicklung der Namengebungen, die ja doch auf dieselbe Wurzel der ursemitischen Namengebung zurückgehen, im ganzen zu verfolgen, die darin wirksamen Kräfte zu erfassen, um so der israelitischen Namengebung die rechte Stelle im ganzen der semitischen Namengebung anzuweisen, um nicht nur das, was Israel mit seinen Verwandten gemeinsam hat, zu zeigen, sondern auch das, was der israelitischen Namengebung eigentümlich ist, klar herauszustellen. — —

Was nun die Quellen der Personennamen anlangt, so besitzen wir für die israelitischen Namen im Alten Testament ein reiches und z. T. auch gutes und zuverlässiges Material. Alles was die historischen Bücher, die Samuelis- und Königsbücher, sowie die Bücher Esra und Nehemia an Namen von Einzelpersonen, die in der geschichtlichen Überlieferung eine Rolle spielen, und an Namenlisten bieten, darf, abgesehen von

einigen Listen in Esra und Nehemia, als durchaus sichere Überlieferung in Anspruch genommen werden. Etwas mehr Vorsicht ist geboten bei den für die vorkönigliche Zeit bezeugten Namen. Immerhin wird man m. E. den in der Sagenüberlieferung Israels begegnenden Personennamen Vertrauen entgegenbringen dürfen, wenn anders es sich wirklich um Sagen und nicht um Märchen handelt. Denn der Name eines Helden der Vorzeit ist doch zweifellos das, was sich am sichersten von ihm in der Überlieferung erhält, mag sich um seine Gestalt sonst noch so viel Sagenwerk gerankt haben, mag sich an seinen „Namen" auch mancherlei geknüpft haben, was mit der geschichtlichen Existenz seiner Person nichts zu tun hat. Das gilt sicher von den sogenannten „großen Richtern" und ihren Verwandten, das darf aber auch gelten von den Personen, die in der alten Sagenüberlieferung aus der Mosezeit begegnen, m. E. wird man das sogar, wenn auch mit größerer Zurückhaltung, von den Gestalten der Patriarchensagen, wenigstens teilweise, behaupten dürfen[1]). — Anders steht es freilich da, wo es sich um Namenlisten handelt, die aus vorköniglicher Zeit stammen wollen. Es kommen hier vor allem die von der Priesterschrift (P) überlieferten Namenlisten des Buches Numeri in Betracht, die sich als Verzeichnisse von israelitischen Stammeshäuptern und Geschlechtern aus der Mosezeit geben[2]). In die Mosezeit gehören diese Listen sicherlich nicht. Das geht, wie mir scheint, schon daraus hervor, daß sie alle in den Rahmen des Zwölfstämmeschemas eingespannt sind, das doch wohl die Ansiedelung der aus Ägypten kommenden Israeliten in Kanaan zur Voraussetzung hat. Gleichwohl ist die Frage zu erwägen, ob es sich in diesen Listen nicht doch um gutes, altes Material handelt, das die Priesterschrift ver-

1) Bei diesem letzten Satz gehe ich von der Überzeugung aus, daß wir in Gen. 12—50 eben Sagen und nicht Mythen oder Märchen vor uns haben.

2) Num. 1, 5–15 = 2, 3–30 = 7, 12–73 = 10, 13–28 (Führer der 12 Stämme Israels); Num. 3, 17–37 (Levitenliste); Num. 13, 4–15 (Liste der Kundschafter); Num. 26, 5–51. 57–62 (Liste der Geschlechter der Stämme Israels; Teile derselben Liste finden sich in Gen. 46, 8–27; Ex. 6, 14–25; Jos. 17, 2. 3); Num. 34, 19–28 (eine 2. Liste israelitischer Stammeshäupter).

wertet hat. Wäre diese Frage zu bejahen, so besäßen diese Listen für uns einen unschätzbaren Wert, da sie uns dann möglicherweise für eine Zeit, für die wir sonst nicht allzu viele israelitische Namen kennen, ein reiches Namenmaterial zur Verfügung stellten. Ich halte es nun für durchaus möglich und wahrscheinlich, daß diese Annahme richtig ist und werde daher im folgenden die diesen Listen entnommenen Namen hypothetisch unter die aus vorköniglicher Zeit stammenden Namen einreihen, sie aber, um die Unsicherheit ihrer zeitlichen Fixierung deutlich zum Ausdruck zu bringen, mit einem Stern versehen[1]).

Außer den im Alten Testament überlieferten israelitischen Personennamen kennen wir noch eine Reihe israelitischer Namen von den samarischen Ostraka[2]) und von Siegeln mit hebräischen Legenden. Sodann sind wir unterrichtet über die Namen der in Elephantine in Oberägypten angesiedelten Juden aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts, durch die dort gefundenen Papyri[3]) sowie über die der in Babylonien lebenden Juden derselben Zeit, vor allem durch die Urkunden des Geschäftshauses der Söhne des Murašu[4]).

---

1) Die nur in der Chronik überlieferten Namen sind meist unecht, d. h. sie gehören nicht der Zeit an, der sie zugeschrieben werden, sondern der Zeit des Chronisten. Das hat Gray, Studies in Hebrew Proper Names S. 226ff. auf Grund eingehender statistischer Untersuchungen gezeigt.

2) Vgl. Reisner-Fisher-Lyon, Harvard Excavations at Samaria I, 239—243.

3) Vgl. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth century. Die jüdischen Namen sind meist unschwer von den in denselben Urkunden begegnenden ägyptischen zu unterscheiden.

4) Diese Urkunden sind veröffentlicht in The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Ser. A, Vol. IX (Hilprecht und Clay) und Vol. X (Clay) = BEUP; The University of Pennsylvania; The Museum; Publications of the Babylonian Section, Vol. II (Clay) = UMBS; zu jüdischen Namen in Babylonien vgl. außerdem noch Tallqvist's Neubabylonisches Namenbuch = TNB. Hier sind die westsemitischen Namen meist leicht unter den im allgemeinen sehr anders gebildeten akkadischen herauszuerkennen. Dagegen ist es oft schwer, israelitische Namen etwa von aramäischen sicher zu trennen. Hier muß manches zweifelhaft bleiben. Als sicher israelitisch dürfen gelten alle die Namen, die das Element *ja-a-ma* (יהו) enthalten. Ein nicht ganz so sicheres Zeichen für israe-

Über die Namen der übrigen Semiten sind wir verschieden gut unterrichtet. Schlecht steht es um unsere Kenntnis der aramäischen Namen, zumal für die ältere Zeit. Aus den aramäischen Kleinstaaten Nordsyriens erfahren wir einige wenige Namen durch die Inschriften der assyrischen Könige des 9. und. 8. Jahrhunderts. Die aramäischen Inschriften von Zenğirli aus dem 8. Jahrhundert liefern einige Namen, die aber, wenigstens teilweise, überhaupt nicht semitisch sind. Die aramäischen Inschriften aus Assyrien und Babylonien aus dem 8.—5. Jahrhundert[1]) enthalten zwar eine ganze Reihe von Namen; diese sind aber zum größten Teile akkadisch und nicht aramäisch. Aus persischer Zeit stammen die aramäischen Inschriften aus Ägypten[2]), deren Namen jedoch teilweise phönizischer und jüdischer Herkunft sind, so daß sich die wirklich aramäischen Namen hier meist nicht mit Sicherheit aussondern lassen. Zahlreichere und zuverlässigere Beispiele aramäischer Namen liefern erst die palmyrenischen Inschriften aus den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten[3]). So läßt sich

---

litischen Ursprung eines Namens ist die Schreibung des Elementes אל mit dem Pluraldeterminativ, also *AN.MEŠ*. Die Gleichung *AN.MEŠ* = אל ergibt sich mit Sicherheit aus BEUP. X, Nr. 68, wo zu dem Namen *Ra-ḫi-im- AN.MEŠ* die aramäische Beischrift רחימאל sich findet. Dieser merkwürdige Tatbestand muß wohl mit Clay, BEUP. X, S. 12 f. so erklärt werden, daß die babylonischen Schreiber das hebräische אלהים kannten und darum das hebräische Wort für Gott, auch wo es, wie in den Eigennamen einfach אל lautete, stets mit dem Pluraldeterminativ schrieben. Wenn Hilprecht (BEUP. IX, S. 19; X, S. IX—XIII) in der Schreibung *AN.MEŠ* einen Versuch babylonischer Schreiber sieht, hebräisches *'ēlī* lautlich wiederzugeben, so steht dem entgegen, daß *AN.MEŠ* im Akkadischen in der Regel *ilāni*, nicht *ilī* lautete, daß *ilī* nicht ohne weiteres = *ilī* ist, vor allem aber daß in den hebräischen Namen am Schlusse eben kein ī mehr gesprochen wurde, wie רחימאל (s. o.) und ebenso alle anderen auf אל (und nicht auf אלי) ausgehenden Namen zeigen. — Freilich scheint die Schreibung *AN.MEŠ*, obwohl sie von den israelitischen Eigennamen ausgegangen ist, von den babylonischen Schreibern dann auch für אל in anderen westsemitischen Namen gebraucht worden zu sein.

1) Gesammelt CIS. II, 1 ff.

2) CIS. II, 122—155.

3) Eine Anzahl von ihnen ist bei de Vogüé, Syrie centrale; Inscriptions sémitiques I. Inscriptions araméennes 1. Palmyre zu finden. Die

leider der Charakter der aramäischen Namen erst an diesem späten Ausläufer der aramäischen Namengebung im Zusammenhange studieren. Zwar finden wir bei den Palmyrenern auch arabische Namen, die sich aber wegen ihrer andersartigen Bildungsweise meist leicht von den nordsemitischen und hier speziell von den aramäischen scheiden lassen.

Etwas besser als über die aramäischen sind wir über die kanaanäisch-phönizischen Namen unterrichtet. Zum ersten Male scheinen Angehörige des kanaanäischen Zweiges der Semiten um 2000 v. Chr. in Babylonien ins Licht der Geschichte zu treten; es sind die Westsemiten der Zeit der Hammurabidynastie, für die man neuerdings den Namen Ostkanaanäer vorgeschlagen hat[1]). Ihre Namen hat Th. Bauer a. a. O. S. 9 ff. zusammengestellt. Weiterhin lernen wir kanaanäisch-phönizische Namen kennen aus den Keilschrifttexten von Tell Ta'annek[2]), aus den El Amarnatafeln[3]), aus den neuentdeckten Inschriften von Byblos[4]), aus den keilinschriftlichen Berichten der assyrischen Könige des 8. und 7. Jahrhunderts über ihre Feldzüge nach Syrien und Palästina, aus den jüngeren phönizischen Inschriften vom 5. Jahrhundert ab, und zwar sowohl solchen des phönizischen Mutterlandes[5]) wie solchen Zyperns[6]) und Ägyptens[7]). Die punischen Namen, die sich auf den außerordentlich zahlreichen, mit dem 4. Jahrhundert beginnenden punischen Inschriften[8]) finden, lasse ich im wesentlichen beiseite, da sie, soweit sie semitisch sind, im allgemeinen keinen Fortschritt über die jüngeren phönizischen Namen hinaus bedeuten.

Um ihrer z. T. auffallend starken Verwandtschaft mit den

---

bis 1886 bekannt gewordenen palmyrenischen Namen hat Ledrain in seinem Dictionnaire des noms propres palmyréniens (Paris 1887) gesammelt. Im übrigen sind die palmyrenischen Inschriften sehr verstreut publiziert.

1) Vgl. B. Landsberger, ZA. 35, N. F. 1 (1924), S. 238 und vor allem Th. Bauer, Die Ostkanaanäer, Leipzig 1926.

2) Veröffentlicht von Hrozný in den Denkschriften der Kais. Akad. zu Wien, phil.-hist. Kl., Bd. 50 (1904) und 52 (1906).

3) Im folgenden mit EA. zitiert nach der Ausgabe von Knudtzon.

4) Vgl. R. Dussaud, Syria 5 (1924), S. 137. 143. 145 f.; 6 (1925), S. 109.

5) CIS. I, 1—9.

6) CIS. I, 10—96.

7) CIS. I, 97—113.

8) CIS. I, 122 ff.

israelitischen Personennamen willen sind die südarabischen[1]) von Interesse. Leider herrscht über das Alter des minäischen und sabäischen Reiches und damit auch der aus ihnen stammenden Inschriften und über das gegenseitige chronologische Verhältnis beider unter den Fachgelehrten so wenig Einigkeit, daß es noch nicht möglich ist, der Entwicklung der Namengebung im Südarabischen genauer nachzugehen.

Außer Betracht lasse ich die altnordarabischen Personennamen, zu denen die nabatäischen[2]) sowie einige der palmyrenischen Namen gehören und ferner die Namen der safatenischen, thamudenischen und lihjanischen Inschriften[3]). Denn sie unterscheiden sich in ihrer Bildungsweise von den bei den älteren semitischen Völkern üblichen Namen so stark, daß ein Vergleich zwischen beiden nicht wohl angängig ist. Sie sind im Unterschied von diesen fast durchweg Status-constructus-Verbindungen oder Abkürzungen von solchen oder aber überhaupt nicht zusammengesetzte Namen[4]).

Dagegen wollen die akkadischen Namen beachtet sein. Sie haben sich allerdings, wohl unter sumerischem Einflusse, weithin in einer von den Namen der anderen alten semitischen Völker abweichenden Richtung entwickelt, besonders durch das Aufkommen und Überhandnehmen drei- und mehrgliedriger Namen[5]), aber zumal in der älteren Zeit finden sich doch eine

---

1) Sammlungen südarabischer Inschriften sind Halévy, Inscriptions sabéennes, Journal Asiatique, Sér. VI, tome 19, S. 129—266 und CIS. IV. Bei Hommel, Südarabische Chrestomathie, S. 129—136 findet sich ein kurzes Eigennamenverzeichnis.

2) Die nabatäischen Inschriften sind gesammelt CIS. II, 157 ff. Zur arabischen Herkunft der meisten nabatäischen Namen vgl. Littmann, Publications of the Princeton University; Archaeological Expedition to Syria, Div. IV, Sect. A: Nabataean Inscriptions, S. XVI ff.

3) Vgl. E. Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschriften, Leipzig 1901. Dussaud-Macler, Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne, Paris 1903. Jaussen-Savignac, Mission archéologique en Arabie, Paris 1909.

4) Vgl. dazu jetzt Bräu, Die altnordarabischen kultischen Personennamen, WZKM. 32 (1925), S. 35 f.

5) Im Sumerischen sind vielgliedrige, teilweise erschreckend lange Namen sehr beliebt; vgl. Meissner, Babylonien und Assyrien, I, S. 395 f.;

große Reihe von Namen, die durch Gleichheit der Bildung und Übereinstimmung in den dabei verwandten Elementen den Zusammenhang der akkadischen Namengebung mit der gemeinsemitischen deutlich hervortreten lassen. Das fast unübersehbare akkadische Namenmaterial ist verschiedentlich gesammelt worden[1]), und es wird für unsere Zwecke genügen, wenn wir uns auf das in diesen großen Sammlungen gebotene Material beschränken. — —

Unter den allen alten semitischen Namengebungen gemeinsamen Erscheinungen ist eine der wichtigsten der Gebrauch verschiedener Verwandtschaftswörter als theophorer Namenelemente. Solche Namen begegnen bekanntlich im alten Israel verhältnismäßig häufig. Es liegt mir nun vor allem daran, die Geschichte dieser Namen im ganzen Bereich des alten Semitentums zu verfolgen. Denn einmal ist es selbstverständlich, daß eine Untersuchung, die sich mit Eigennamen unter religions- (oder auch kultur- u. a.) geschichtlichem Gesichtspunkt beschäftigt, auch streng geschichtlich, d. h. sowohl chronologisch fortschreitend[2]) wie auch die Zusammenhänge des Einzelnen mit dem Ganzen aufzeigend gestaltet werden muß. Sodann wird aber erst auf

Gemser, De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, S. 21 ff.; E. Chiera, Lists of Personal Names from the Temple School of Nippur, III: Lists of Sumerian Personal Names (UMBS. XI, 3).

1) Es kommen in Betracht: Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin (Leipzig 1907); Ranke, Early Babylonian Personal Names (BEUP., Ser. D, Vol. III, Philadelphia 1905); Ungnad, Die Eigennamen der Dilbater Urkunden, BA. VI, 5, Kap. III (1909); Clay, Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period (Yale Oriental Series I, 1912); Tallqvist, Neubabylonisches Namenbuch (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XXXII, 2, 1902) = TNB; Tallqvist, Assyrian Personal Names (Acta Societatis Scientiarum Fennicae, XLIII, 1, 1914) = TA.

2) Das ist, zumal in der hebräischen Onomatologie, oft vernachlässigt worden. Auch der neuesten Bearbeitung der akkadischen Eigennamen, dem oben S. 11, Anm. 5 genannten Buch von Gemser, ist dieser Vorwurf wohl nicht zu ersparen. Dagegen ist dieser methodische Grundsatz schon von Nestle, Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (Haalem 1876) und dann vor allem von Gray,

diese Weise eine genügend breite und sichere Grundlage geschaffen für die immer noch stark umstrittene Deutung dieser Namen. Es wird sich also zunächst um eine statistische Feststellung der örtlichen und zeitlichen Verbreitung dieser Namen handeln. Dabei besteht eine Schwierigkeit noch insofern, als es bei einer Reihe von Namen nicht sicher ist, ob das Verwandtschaftswort, das in ihnen vorkommt, wirklich als theophores Element anzusprechen ist oder nicht. Diese Frage deckt sich in den meisten Fällen mit der anderen, welches Element in einem durch zwei Nomina gebildeten Namen Subjekt des Satzes ist, den der betreffende Name darstellt, und welches Prädikatsnomen. So fragt es sich z. B., ob man den Namen *'aḇî'el* zu übersetzen hat: El ist Vater[1]), wobei *'el* Subjekt und das theophore Element dieses Namens wäre, oder ob zu übersetzen ist: Ab („Vater") ist Gott[2]), wobei die Verhältnisse umgekehrt lägen. Ich registriere in meinen Listen alle mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen, mache aber alle die Namen, bei denen über den theophoren Charakter der in Frage stehenden Elemente Zweifel bestehen können, durch einen vorgesetzten Strich kenntlich. Israelitische Namen, die nur in der Chronik begegnen oder über deren Echtheit sonst begründete Zweifel bestehen, sowie Namen, bei denen die Zusammensetzung mit einem Verwandtschaftswort überhaupt zweifelhaft ist, setze ich in Klammern.

Studies in Hebrew Proper Names (London 1896) mit Erfolg betätigt worden. — Um die Übersicht zu erleichtern, verteile ich die israelitischen Eigennamen auf folgende Perioden: 1. Die vorkönigliche Zeit, die noch weiter einzuteilen, sich nicht empfehlen wird, da hier die Überlieferung zu unsicher ist; in ihr bringe ich auch die den Listen des Buches Numeri entnommenen Namen unter. 2. Die Zeit des ungeteilten Königreiches, für die uns ein verhältnismäßig reiches Namenmaterial zur Verfügung steht. 3. Die Königszeit nach der Reichsteilung; eine größere Anzahl von Namen kennen wir erst für das Ende dieses Zeitabschnitts, vor allem aus den Baruchstücken des Jeremiabuches. 4. Die nachexilische Zeit, in die dann auch die Namen der Juden von Elephantine und der Juden von Babylonien gehören.

1) Nach Analogie etwa des Namens *'azrî'el*: *El* ist Hilfe.

2) Nach Analogie von *'aḇî'æzær*: *Ab* (Vater) ist Hilfe.

Statistische Übersicht.

I. Israel.

a) Die mit 'ō[1]) gebildeten Namen.

1. Für die vorkönigliche Zeit sind zu verzeichnen:

'aḇrām, der „Patriarch“ (Gen. 11, 26 ff.)[2]),
*'aḇīhū', ein Sohn Aarons (Ex. 6, 23; 24, 1. 9 u. ö.),
(*'ǻhŏlī'āḇ), Erbauer der „Stiftshütte“ (Ex. 31, 6 u. ö.)[3]),
'aḇīrām, einer der Aufrührer gegen Mose (Num. 16, 1 ff. JE. u. ö.),
— 'ælī'āḇ, dessen Vater (Num. 16, 1 ff. JE. u. ö.),
*'aḇī'āsāp̄, ein Sohn des Korach (Ex. 6, 24)[4]),
*'aḇīḏān (Num. 1, 11)[5]),
—*'ælī'āḇ (Num. 1, 9),
*'aḇīḥaịil (Num. 3, 35), israelitische Stammeshäupter,
('aḇīšūaʿ), ein Enkel Aarons (Ex. 7, 5; 1 Chr. 5, 30. 31; 6, 35),
— ('aḇiịịāh) (1 Chr. 7, 8),
('aḇīšūaʿ) (1 Chr. 8, 4),
('aḇīṭūḇ) (1 Chr. 8, 11) im Benjaminitenstammbaum,
('aḇīḥaịil) (1 Chr. 5, 14) im Gaditenstammbaum,
('aḇīšūr) (1 Chr. 2, 28. 29) und
('aḇīḥaịil) (1 Chr. 2, 29 fem.) im Jerachmeeliterstammbaum[6]),
—(ịō'āḇ) (1 Chr. 4, 14) im Kenizziterstammbaum,
—('ælī'āḇ) (1 Chr. 6, 12) in einer Levitenliste[7]),

---

1) In der Transkription hebräischer Worte schließe ich mich dem von Hempel im 79. Band dieser Zeitschr. S. 20 ff. gebrauchten System an.

2) Nach Gen. 17, 5 (P) später in 'aḇrāhām umgenannt.

3) Dieser Name, der nicht in einer der Listen, sondern in der Geschichtserzählung von P begegnet, dürfte eine spätere Erfindung sein. Das Namenselement 'hl soll offenbar auf den Beruf dieses Mannes anspielen. Der Name kann tatsächlich existiert haben, vgl. den phönizischen Namen 'hlbʿl (Bloch, Phön. Glossar, S. 11) u. a. Aber an dieser Stelle ist er wohl ebensowenig wie sein Träger historisch.

4) Der Name erscheint in Sam. an dieser Stelle und in 1 Chr. 6, 8. 22; 9, 19 MT in der Form 'æḇịāsāp̄.

5) Ich zitiere immer nur Num. 1; alle hier begegnenden Namen finden sich auch in Num. 2. 7. 10.

6) So ist zweifellos mit vielen Handschriften und G^B für das unverständliche 'aḇīhaịil zu lesen. G^L hat Ἀβιηλ, das sie auch 1 Chr. 5, 14 für 'aḇīḥaịil einsetzt.

7) Für 'aḇīhūḏ (1 Chr. 8, 3) dürfte zu lesen sein 'aḇī 'ehūḏ; vgl. Ri. 3, 15 und Benzinger und BHK z. St.

ʾaḇīnoʿam, Vater des „Richters“ Barak (Ri. 4, 6. 12; 5, 1. 12),
ʾaḇīʿæzær, der Stammvater der Sippe Gideons (Jos. 17, 2; 1 Chr. 7, 18; Ri. 6, 11. 24. 34; 8, 2. 32)[1]),
ʾaḇīmælæḵ, der bekannte Sohn Gideons (Ri. 8, 31; 9, 1 ff. u. ö.),
— *ʾaḇīʾel*, der Großvater Sauls (1 Sam. 9, 1; 14, 51),

2. Die Zeit des ungeteilten Königreiches liefert uns eine ganze Reihe hierher gehöriger Namen:
— *ʾaḇīẏẏāh*, einer der Söhne Samuels (1 Sam. 8, 2),
ʾaḇner, der Feldhauptmann Sauls (1 Sam. 14, 51; 17, 55. 57 u. ö.)[2]),
ʾaḇīnåḏåḇ, einer der Söhne Sauls (1 Sam. 31, 2),
ʾæḇẏåṯår, Priester in Nob und später in Jerusalem (1 Sam. 22, 20 ff. u. ö.),
ʾaḇīḡaẏil (1 Sam. 25, 3 ff. u. ö.) und
ʾaḇīṭal (2 Sam. 3, 4), zwei der Frauen Davids,
— *ʾælīʾåḇ* (1 Sam. 16, 6; 17, 13. 28) und
ʾaḇīnåḏåḇ (1 Sam. 16, 8; 17, 13), zwei der Brüder Davids,
ʾaḇšålōm, Davids bekannter Sohn (2 Sam. 3, 3; 14, 25 ff. u. ö.),
— (*ʾælīʾåḇ*), einer der Mannen Davids in Ziklag (1 Chr. 12, 10),
— *ẏōʾåḇ*, der Feldhauptmann Davids (1 Sam. 26, 6; 2 Sam. 2, 24 u. ö.),
ʾaḇīšaẏ, ein Bruder des Joab (1 Sam. 26, 6 ff. u. ö.),
ʾaḇīḡal, eine Verwandte des Joab (2 Sam. 17, 25),
ʾaḇīʿæzær (2 Sam. 23, 27) und
ʾaḇī-ʿalbōn (2 Sam. 23, 31)[3]), zwei der Kriegshelden Davids,
ʾaḇīšaḡ, die Pflegerin Davids (1 Kön. 1, 3 ff.),
— (*ʾælīʾåḇ*), ein Levit (Tempelsänger) zur Zeit Davids (1 Chr. 15, 18),
ʾaḇīnåḏåḇ, der Mann, in dessen Haus in Kirjath Jearim die Lade untergebracht wird (1 Sam. 7, 1; 2 Sam. 6, 34),
ʾaḇīnåḏåḇ, Vater eines der Vögte Salomos (1 Kön. 4, 11).

---

1) Num. 26, 30 ist zweifellos ebenfalls *ʾaḇīʿæzær* statt *ʾīʿæzær* zu lesen. G liest *Αχιεζερ*, hat also offenbar unseren MT schon gelesen und auf ihre Weise korrigiert; vgl. noch das Vorkommen von *ʾbʿzr* auf den samarischen Ostraka.

2) 1 Sam. 14, 50 steht der Name in der Form *ʾaḇīner*.

3) An der Parallelstelle 1 Chr. 11, 32 steht *ʾaḇīʾel*. Wellhausen will statt אבי־עלבון lesen אביבעל, wofür dann אביאל in der Chronik tendenziöse Änderung wäre. Da aber sonst in der Chronik die *baʿal*-Namen erhalten sind, während die Samuelisbücher sie abgeändert haben, ist die Konjektur Klostermann's vorzuziehen, der אבי־עלבון הערבתי als verdorben ansieht aus אֲבִיאֵל בֵּית־הָעֲרָבָתִי.

3. Aus der Zeit nach der Reichsteilung sind uns bekannt:

— *'abijjāh*, ein Sohn Jerobeams I. (1 Kön. 14, 1),
(*'abîhajil*), die zweite Frau Rehabeams (2 Chr. 11, 18)[1],
'abijjām, König von Juda (1 Kön. 14, 31; 15, 1. 7. 8),
'abîšālōm, der Großvater des Abiam mütterlicherseits (1 Kön. 15, 2. 10),
(*'aḥ'āb*), König von Israel (1 Kön. 16, 28 ff.)[2],
'abîrām, der Erstgeborene Hiels, des Wiedererbauers von Jericho (1 Kön. 16, 34),
— *'bb'l* und
— *'bju* begegnen in den samarischen Ostrakatexten aus der Zeit Ahabs (Nr. 1, 4 bzw. 50, 2; 52, 2)[3],
'bgjl als Frauenname auf einem althebräischen Siegel etwa derselben Zeit (Clermont-Ganneau, Recueil III, § 32).

Von der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts ab werden diese Namen bedeutend seltener, was um so mehr ins Gewicht fällt, als wir, je weiter wir zeitlich heruntergehen, ein um so größeres Material israelitischer Personennamen zur Verfügung haben.

Wir finden noch:

'abî, Mutter des judäischen Königs Ahas (2 Kön. 18, 2)[4],
(*'aḥ'āb*), prophetischer Gegner Jeremias (Jer. 29, 21)[5],
— *'bju* auf einem wohl der späteren Königszeit angehörenden Siegel (Levy, Siegel und Gemmen Nr. 41 = de Vogüé, Mél. d'arch. or. (Paris 1868) S. 138).

---

1) So ist auch hier wie 1 Chr. 2, 29 statt *'abîhajil* zweifellos zu lesen. G^B hat die verstümmelte Form *Βαια*, G^L hat das Wort nicht als Eigennamen, G^A liest wohl den MT: *Αβιαιαλ*.

2) Ulmer, Die semitischen Eigennamen im Alten Testament, S. 14 ff. erklärt den Namen *'aḥ'āb* profan, so daß keines seiner beiden Elemente theophor wäre. Sicher oder auch nur sehr wahrscheinlich scheint mir jedoch seine Deutung des Namens nicht. Ich habe ihn daher oben mit Vorbehalt mit verzeichnet.

3) Auch der Name *ḥn'b* (Nr. 30, 3) würde hierher gehören; jedoch ist die Lesung des letzten Buchstaben nicht sicher. Nr. 10, 2 ist zweifellos *'ḥn'm*, nicht *'bn'm* zu lesen.

4) Die Parallelstelle 2 Chr. 29, 1 hat die Vollform *'abijjāh*.

5) V. 22 hat dafür fälschlich *'aeḥāb*.

4. Aus nachexilischer Zeit stammen:

— *ǵō'āb*, Name einer unter Kyros aus dem Exil zurückwandernden Sippe (Esr. 2, 6; 8, 9; Neh. 7, 11),

— *'aḇiǵǵāh*, Name eines unter Nehemia auf das neue Gesetz sich verpflichtenden Priestergeschlechts (Neh. 10, 8)[1]),

(*'aḇīḥaǵil*), Vater der Esther (Esth. 2, 15; 9, 29)[2]).

Bei den Juden von Elephantine[3]) finden wir:

'bh (C. 6, 16),

(*'bhyn*) (C. 82, 12)[4]),

'bhǵ (C. 81, 1),

— *'bǵhy* (C. 2, 20; 24, 17),

'bǵhǵ (C. 22, 90. (100); 39, 2; 46, 9),

'bǵtǵ (C. 81, 42. 90. 115; Lidzb., Eph. III, 23 (Z. 2); 25 (Z. 5)),

'b'šr (C. 22, 104; fem.),

(*'ḥǵ'b*) (C. 2, 2. 18)[5]).

Bei den Juden von Babylonien[6]) begegnen:

Abi-ja-a-ma (UMBS. II, 185, 2; 218, 3. 12),

Abu-na-dib (TNB. 1),

Abu-ra-ḫu-ú (BEUP. X, 99, 2).

1) Identisch mit dem Neh. 12, 4. 17; 1 Chr. 24, 10 (vgl. Luk. 1, 5) erwähnten Priestergeschlecht. Zu den beiden letzten Namen sei bemerkt, daß sie, da es sich um Sippennamen handelt, als Namen von Personen, nämlich als Namen der (wirklichen oder vermeintlichen) Ahnherren dieser Sippen um einen nicht genauer bestimmbaren Zeitraum früher anzusetzen sind, als sie als Sippennamen auftreten. Für den Namen des nachexilischen Priestergeschlechts *jæšæḇ'āḇ* (1 Chr. 24, 13) möchte man mit G^AL (*Ισβααλ*; G^B ganz korrupt *Γεἰβα*) *ǵišba'al* lesen. MT könnte dann auf tendenziöser Änderung beruhen. Doch ist *jæšæḇ'āḇ* als Geschlechtsname in nachexilischer Zeit auch inschriftlich belegt (vgl. S. Klein, Jüdisch-palästinisches Corpus inscriptionum, S. 8f., Nr. 2).

2) G hat dafür *Αμιναδαβ*. — Dieser Name kann nach dem Charakter des Estherbuches auf Geschichtlichkeit natürlich keinen Anspruch erheben.

3) Ich zitiere im allgemeinen nach Cowley, Aramaic Papyri of the fifth century B. C. (Oxford 1923).

4) Von Cowley zweifelnd als Eigenname betrachtet, m. E. aber kaum mit Recht.

5) Vgl. oben S. 16, Anm. 2.

6) Zu bedenken ist hier immer, daß unter den genannten Namen auch nicht jüdische, etwa aramäische sein können. Ich registriere die Namen, die jüdischer Herkunft sein können.

b) Die mit *'ḥ* gebildeten Namen.

1. Für die vorkönigliche Zeit sind zu nennen:

(*'aḥīsåmåk), Vater des unter a) erwähnten Oholiab (Ex. 31, 6 u. ö.)[1]),
*'aḥī'æzær (Num. 1, 12),
*'aḥīra' (Num. 1, 15),
*'aḥīråm (Num. 26, 38)[2]),
*'aḥīhūd (Num. 34, 27), israelitische Stammeshäupter,
('aḥūmaj) (1 Chr. 4, 2) im Judäerstammbaum,
— (jō'åḥ) (1 Chr. 6, 6; 2 Chr. 29, 12)[3]) und
('aḥīmōt) (1 Chr. 6, 10) im Levitenstammbaum,
('aḥī) (1 Chr. 7, 34)[4]) im Stammbaum von Asser,
('aḥjån) (1 Chr. 7, 19) im Manassitenstammbaum,
('aḥīšaḥar) (1 Chr. 7, 10),
— ('aḥijjåh) (1 Chr. 8, 7)[5]),
('aḥīhud) (1 Chr. 8, 7),
('aḥjō) (1 Chr. 8, 31; 9, 37) im Benjaminitenstammbaum[6]).

2. In der Zeit des ungeteilten Königreiches ist diese Gruppe von Namen stark vertreten:

'aḥīṭūb (1 Sam. 14, 3 u. ö.)[7]), Vater der beiden Brüder
— 'aḥijjåh (1 Sam. 14, 3. 18) und
'aḥīmælæk (1 Sam. 21, 2 ff. u. ö.)[8]), Priester in Nob unter Saul,

---

1) Mußten wir den Namen des Sohnes (s. oben S. 14, Anm. 3) als spätere Erfindung auffassen, dann müssen wir es auch mit dem Namen seines Vaters tun.

2) So ist auch Gen. 46, 21 statt אחי וראש zu lesen.

3) G^B hat dafür den bekannten Namen Ιωαβ eingesetzt.

4) 'aḥī in 1 Chr. 5, 15 fehlt in G und unterliegt auch ohnehin textkritischen Bedenken.

5) Derselbe Name ist 1 Chr. 2, 25; 26, 20 mit G^{BA} zu korrigieren in eine suffigierte Form des Nomens *'ḥ*, ebenso *'aḥjō* in 1 Chr. 8, 14.

6) Ob der Name *'aḥbån* (1 Chr. 2, 29 im Jerachmeeliterstammbaum) überhaupt eine Zusammensetzung mit *'ḥ* ist, ist mehr als zweifelhaft.

7) Derselbe ist 1 Chr. 5, 33. 34. 37. 38; 6, 37; 9, 11; 18, 16 gemeint.

8) G^B hat durchweg *Αβειμελεχ*; sie hat diesen bekannten Namen für einen unbekannteren eingesetzt. G^{AL} haben entsprechend MT *Αχιμελεχ*. In 2 Sam. 8, 17 ist der Text zu verbessern in *'æbjåtår bæn-'aḥīmælæk bæn-'aḥīṭūb*. *'aḥijjåh* und *'aḥīmælæk* als Namen ein und derselben Person anzusehen (s. bes. Kittel, Gesch. d. V. Isr. II[6], S. 191), liegt kein zwingender Grund vor. Es werden zwei Brüder sein, die Priester in Nob waren, ebenso wie die beiden Söhne Elis Priester in Silo waren.

('aḥî'æzær), einer der Mannen Davids in Ziklag (1 Chr. 12, 3),
'aḥîno'am (1 Sam. 14, 50), Gattin Sauls, Tochter des
'aḥîma'aṣ (1 Sam. 14, 50),
'aḥîlûḏ, der Vater Josaphats, des Kanzlers Davids (2 Sam. 8, 16; 20, 24; 1 Kön. 4, 3),
'aḥîmælæḵ, Begleiter Davids auf seiner Flucht vor Saul (1 Sam. 26, 6)[1]),
'aḥîṯōpæl, Davids ungetreuer Ratgeber (2 Sam. 15, 12 ff.),
'aḥîma'aṣ, Sohn des Priesters Sadok (2 Sam. 15, 27. 36 u. ö.),
— 'aḥjō, einer der Söhne Abinadabs, die die Lade von Kirjath Jearim nach Jerusalem hinaufgeleiten (2 Sam. 6, 3. 4),
'aḥîno'am, eine der Frauen Davids (1 Sam. 25, 43 u. ö.),
'aḥî'âm, einer der Helden Davids (2 Sam. 23, 33),
('aḥîman) (1 Chr. 9, 17) und
— (jō'âḥ) (1 Chr. 26, 4), Tempeltorhüter nach der Überlieferung aus Davids Zeit,
— 'aḥijjâh, Sekretär Salomos (1 Kön. 4, 3),
'aḥîšâr, der „Hausminister" Salomos (1 Kön. 4, 6),
'aḥînâḏâḇ (1 Kön. 4, 14) und
'aḥîma'aṣ (1 Kön. 4, 15), zwei der Vögte Salomos,
'aḥîlûḏ, Vater eines Vogtes Salomos (1 Kön. 4, 12).

3. Im weiteren Verlauf der israelitischen Königszeit begegnen uns noch folgende Namen:
— 'aḥijjâh von Silo, Prophet unter Salomo und Jerobeam I. (1 Kön. 11, 29. 30 u. ö.),
— 'aḥijjâh, Vater des israelitischen Königs Baesa (1 Kön. 15, 27. 33; 21, 22; 2 Kön. 9, 9),
('aḥ'âḇ), König von Israel (1 Kön. 16, 28 ff. u. ö.)[2]),
— ḥî'el, der Wiedererbauer von Jericho unter Ahab (1 Kön. 16, 34)[3]),
'ḥ' (Nr. 51, 3),
'ḥm' (Nr. 32, 3; 37, 2; 38, 2; 39, 2),
'ḥmlk (Nr. 22, 2; 23, 2; 24, 1; 25, 2; 27, 2; 28, 2; 29, 2; 48, 2),
'ḥn'm (Nr. 9, 2; 10, 2; 19, 4) begegnen auf den samarischen Ostraka,

1) Auch hier haben GBA Ἀβ(ε)ιμελεχ.

2) Vgl. dazu oben S. 16, Anm. 2.

3) Dieser Name ist sicher eine Zusammensetzung mit 'ḥ. G hat Αχ(ε)ιηλ. Vgl. auch die punischen Namen ḥmlk, ḥmlkt, ḥtmlk (fem.), ḥtmlkt (fem.) u. a.

— *jôʾāḥ*, Kanzler des Hiskia (2 Kön. 18, 18. 26. 37; Jes. 36, 3. 11. 22),
— (*jôʾāḥ*), ein Levit zur Zeit Hiskias (2 Chr. 29, 12),
ʾaḥîqām, Beamter unter Josia und seinen Nachfolgern (2 Kön. 22, 12. 14; 25, 22 u. ö),
— (*jôʾāḥ*), Kanzler Josias (2 Chr. 34, 8),
(*ʾaḥʾāḇ*), prophetischer Gegner Jeremias (Jer. 29, 21).

4. Nach dem Exil finden wir:
— *ʾaḥijjāh*, Name einer Sippe, die sich unter Nehemia auf das neue Gesetz verpflichtet (Neh. 10, 27).

Von den Namen der Juden von Elephantine sind hier zu verzeichnen:
ʾḥwṭb (SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka [APO.] 65, II, 1),
ʾḥṭb (APO. 63, I, 4),
(*ʾḥʾb*) (C. 2, 2. 18),
— *ʾḥju* (C. 5, 15; 6, 18; 10, 22; 11, 16; 22, 126; 23, 1; 25, 19; 35, 5; LIDZB., Eph. II, 224 (Z. 16); 238 (Z. 2)),

von den Namen der Juden von Babylonien:
Aḫi-ja-a-ma (BEUP. IX, 45, 2),
Aḫi-ʾ-a-ú (BEUP. IX, 51, 12; 81, 3. 5. 7),
A-ḫu-ma-a (TNB. 4),
Aḫu-nu-úr-ʾ (I. BEUP. X, 115, 18; II. UMBS. 145; III. BEUP. 45, 16; 130, 25; 131, 24; UMBS. 68, 10; 144, 25; 146, 24),
Aḫu-na-ai (I. BEUP. X, 1, 17; II. BEUP. X, 63, 4. 6. 8; UMBS. 100, 1; 203, 4. 6. 8; III. UMBS. 140, 1. 20. 22. 24. 27. 29. 32),
Aḫ-im-me-ʾ (TNB. 4),
Aḫu-la-ri-im (BEUP. X, 107, 5)[1].

c) Die mit *ʿm* gebildeten Namen.

1. In vorköniglicher Zeit begegnen:
*ʿamrām, Vater des Mose (Ex. 6, 18. 20 u. ö.)[2],
*ʿammînāḏāḇ, der Schwiegervater Aarons (Ex. 6, 23 u. ö.),
*ʿammîhûḏ (dreimal I. Num. 1, 10; II. Num. 34, 20; III. Num. 34, 28),

1) Außer dem zuerst genannten, sind alle sehr verdächtig, nichtjüdischer Herkunft zu sein.

2) Ich halte es für wahrscheinlicher, daß dieser Name aus *ʿm* + *rm* zusammengesetzt ist (vgl. den ganz analog gebildeten Namen *ʾaḇrām*), als daß er von der in der arabischen Namenbildung häufig begegnenden Wurzel *ʿmr* abzuleiten ist. Denn diese Wurzel kommt sonst in der israelitischen Namenbildung nicht vor, außer in dem Namen des Königs

—*'ammī'el (Num. 13, 12),
—*'ammīšaddai̯ (Num. 1, 12), israelitische Stammeshäupter,
(i̯eḳam'âm) im Levitenstammbaum (1 Chr. 23, 19; 24, 23),
('anī'âm) im Manassitenstammbaum (1 Chr. 7, 19),
(i̯ârḳe'âm) im Kalebiterstammbaum (1 Chr. 2, 44)[1].

2. In der Zeit des ungeteilten Königreiches haben wir:
i̯itre'âm, ein Sohn Davids (2 Sam. 3, 5),
— 'ammī'el, ein Gileadit zur Zeit Davids (2 Sam. 9, 4. 5; 17, 27),
— 'ælī'âm, der Vater der Bathseba (2 Sam. 11, 3)[2],
— 'ælī'âm, einer der Helden Davids (2 Sam. 23, 34)[3],
('ammīzâḇâḏ), ein Heerführer Davids (1 Chr. 27, 6),
('ammīnâḏâḇ), Priester zu Davids Zeit (1 Chr. 15, 10. 11),
— ('ammī'el), Tempeltorwächter unter David (1 Chr. 26, 5)[4].

3. Im weiteren Verlauf der Königszeit begegnen:
reḥaḇ'âm, König von Juda (1 Kön. 11, 43; 12, 1 ff.),
i̯ârâḇ'âm, zwei Könige von Israel (I. 1 Kön. 11, 26 ff. u. ö.; II. 2 Kön. 13, 13 ff. u. ö.),
— 'lj'm auf einem Siegel mit hebräischer Legende aus einer nicht genauer zu bestimmenden Zeit (Clermont-Ganneau, Sceaux et cachets [Journal Asiatique 1883, S. 123—159], Nr. 44).

4. Nach dem Exil finden wir:
('ammīhūḏ), eine in Jerusalem ansässige Familie (1 Chr. 9, 4),
'amrâm, einer der Israeliten, die fremde Weiber genommen hatten (Esr. 10, 34).

Weder bei den Juden von Elephantine noch bei denen von Babylonien begegnen hierher gehörige Namen.

'âmrī, der dann möglicherweise durch diesen seinen Namen seine nicht-israelitische, arabische Herkunft dokumentieren könnte (vgl. Kittel, Gesch. d. V. Isr. II[6], S. 233).

1) Die drei zuletzt genannten chronistischen Namen sind ganz undurchsichtig. Es muß sehr fraglich bleiben, ob das Element 'm hier überhaupt dasselbe bedeutet wie in den anderen damit gebildeten Namen.

2) In 1 Chr. 3, 5 wird derselbe 'ammī'el genannt.

3) Vielleicht identisch mit dem Vater der Bathseba.

4) Der Name i̯âšâḇ'âm (1 Chr. 12, 7; einer der Genossen Davids in Ziklag) wird in i̯išba'al zu korrigieren sein; vgl. G^AL Ιεσβααμ, wohl = Ιεσβααλ (zur Vertauschung von λ und μ (Λ ∼ Μ) vgl. 1 Chr. 3, 3 G^L Αβιταμ für 'aḇīṭal). Noch gewisser ist das bei demselben Namen in 1 Chr. 11, 11;

d) Die mit *ḥm* (Schwiegervater) gebildeten Namen.

—**ḥamū'el*, ein judäisches Geschlecht (Gen. 46, 12; Num. 26, 21; 1 Chr. 2, 5)[1]),
—(*ḥamū'el*) im Simeonitenstammbaum (1 Chr. 4, 26)[2]),
ḥamūṭal, Gemahlin des Königs Josia (2 Kön. 23, 31; 24, 18; Jer. 52, 1).

e) Die mit *dd* (Oheim väterlicherseits) gebildeten Namen.

— *'ældāḏ*, ein Mann aus der Mosezeit (Num. 11, 26. 27 E.),
—**'ælīdāḏ*, israelitisches Stammeshaupt (Num. 34, 21),
(*dōḏō*), Großvater des „Richters" Thola (Ri. 10, 1)[3]),
dōḏai[4]) und
dōḏō (2 Sam. 23, 24), Väter zweier Helden Davids,
—(*dōḏiịāhū*), Vater eines Propheten der Zeit König Josaphats (2 Chr. 20, 37)[5]).

Ziehen wir nun das Fazit für die israelitischen mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Personennamen, so ist eines sofort deutlich. Im Anfang der Königszeit sind diese Namen verhältnismäßig häufig. Im weiteren Verlauf der Königszeit gehen sie allmählich an Zahl immer mehr zurück, und nach dem Exil begegnen wir ihnen nur noch ganz vereinzelt, und da handelt es sich außerdem noch teilweise um Geschlechtsnamen, die für die Existenz dieser Namen als Personennamen in jener Zeit nichts beweisen. Nur bei den Juden von Elephantine fanden wir noch einige solcher Namen; aber auch

---

27, 2. 11, 11 hat G^A *Ισβοαμ*, G^L *Ιεσσεβααλ*, G^B *Ιεσεβαδα*, verdorben aus *Ιεσεβααλ* (*ΒΑΔΑ ∾ ΒΑΑΑ*); 27, 2 G^A *Ισβοαμ*, G^B *Σοβαλ*, G^L *Ιεσβολαμ*. Die Varianten gehen wohl alle auf die gemeinsame Grundform *Ι(ε)σ(ε)β$^α_ο$αλ* zurück.

1) So wird statt *ḥāmūl* zu lesen sein; vgl. Sam. in Gen. und Num.; G^B Gen. Chr. *Ιεμουηλ*; G^L Gen. *Ιεμουηλ*, Num. *Ιαμουηλ*, Chr. *Αμουηλ*; G^A Gen. Chr. *Ιεμουηλ*, Num. *Ιαμουηλ*.

2) Ich vokalisiere den Namen nach G^{AL} (*Αμουηλ*; G^B om.) gegen das *ḥammū'el* des MT. Allerdings ist G kein ganz sicheres Zeugnis, da sie z. B. auch *'ammī-* mit *Αμι* . . . wiedergibt.

3) Die sogenannten kleinen Richter, zu denen Thola gehört, können schwerlich als historische Personen gelten.

4) So 2 Sam. 23, 9 Kt; 1 Chr. 27, 4; 11, 12 G (*Δωδαι*); dagegen 2 Sam. 23, 9 Ḳr; 1 Chr. 11, 12 MT: *dōḏō*.

5) Ich vokalisiere nach G (G^{BA} *Ωδ(ε)ια*, G^L *Δουδιου*); MT hat die merkwürdige Form *dōḏāyāhū*.

ihre Zahl (12) bildet nur einen geringen Bruchteil der Gesamtzahl der uns von jenen Juden bekannten Namen (ich zähle über 200). Immerhin läßt sich auch bei anderen Namengruppen die Beobachtung machen, daß die Namen der Juden von Elephantine gegenüber den gleichzeitigen Namen der Juden in Palästina einen abweichenden, und zwar teilweise einen zurückgebliebenen Typ darstellen. Da der Grundstock dieser Judenkolonie bereits in vorexilischer Zeit nach Ägypten verpflanzt worden war (vgl. Kittel, Gesch. d. V. Isr. II[6], S. 400 f.) und, wie sich auch in anderen Dingen zeigt, der Zusammenhang dieser Kolonie mit dem Mutterland stark gelockert war, so leuchtet es ein, daß auch ihre Namen sich nicht in derselben Weise weiter entwickelten wie die der palästinensischen Juden, sondern teils auf einer älteren Stufe stehen blieben, teils eine Sonderentwicklung durchmachten.

Schwieriger und unsicherer ist es, die Entwicklungslinie von der Königszeit nach rückwärts in noch frühere Zeiten zu ziehen. Dürfen wir die Namenlisten von P in sehr frühe Zeit zurückdatieren, so ergibt sich aus den obigen Listen, daß wir es dann mit einer stetigen Entwicklung zu tun hätten, d. h. in je frühere Zeit wir zurückgehen, um so häufiger werden mit Verwandtschaftswörtern gebildete Namen[1]). Doch das ist nicht so ganz sicher, und wir werden gut tun, uns erst einmal bei den Israel verwandten Völkern nach mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Personennamen umzusehen.

---

1) Bedenken gegen diese Behauptung kann vor allem die Tatsache erwecken, daß wir bei den alten israelitischen Erzählern (J und E) so wenig hierher gehörige Namen aus alter Zeit überliefert finden. Doch ist zu bedenken, daß wir aus ihnen überhaupt nur eine sehr geringe Anzahl von Namen erfahren. Allerdings ist es richtig, daß von den Patriarchennamen nur Abraham hier in Betracht kommt und von den Namen der Verwandten Moses, soweit sie überhaupt bei J oder E genannt werden, kein einziger. Daß von den Namen der 12 Stämme Israels keiner ein Verwandtschaftswort enthält, dürfte nicht allzu schwer ins Gewicht fallen. Denn sie sind, wenigstens teilweise, überhaupt nicht Personennamen (sicher gilt das von Asser, Gad, wohl auch von Issachar und Benjamin; von den übrigen scheinen mir nur Joseph und Manasse sicher ursprüngliche Personennamen zu sein).

II. Aramäer.

Von den wenigen aramäischen Namen, die wir aus älterer Zeit besitzen, gehören folgende wohl in diesen Zusammenhang:

A-ḫu-ni, Fürst des Landes Bīt Adini am Euphrat[1]),
A-ḫi-ja-ba-ba, Mann aus dem Lande Bīt Adini[2]),
— *Am-mi-ba-'-la*, König im Lande Nairi[3]),
— *Rammān* (bzw. *Adad*)-*'-im-me*, Fürst des Landes Ṣallu[4]),
A-ḫi-ra-mu, Fürst im Lande Ḫatti, d. h. Nordsyrien[5]),
'ammīḥūr, König im Lande Geschur zu Davids Zeit[6]).

In den aus persischer und griechischer Zeit aus Ägypten stammenden aramäischen Inschriften finden sich die Namen:

'bh (CIS. II, 122, 1; Grabstele aus Saḳḳāra),
'bṭb (Lidzb., Eph. III, 98; Graffito am Osiristempel in Abydos),
'biṭb (CIS. II, 123, 2; Libationsgefäß aus dem Serapeum),
'bsly (CIS. II, 122, 2; Grabstele aus Saḳḳāra),
(*'ḥb*) (APO. 71, 9; vgl. Lidzb., Phön. u. aram. Krugaufschr. (Abh. d. Berl. Ak. 1912) Nr. 34),
'ḥuny (CIS. II, 154, 4; Ostrakon aus Elephantine),
'ḥlkd (CIS. II, 93; Siegel unbekannter Herkunft),
(*'ḥtby*) (CIS. II, 122, 1 fem.; Grabstele aus Saḳḳāra).

Bei den Palmyrenern finden sich als mit einiger Sicherheit in diesen Zusammenhang einzuordnende Namen nur:

'ḥ' (fem. Lidzb., Eph. I, 76; Répertoire d'épigraphie sémitique (Rép.) 144, 2; 347, 4),
'ḥitur (Lidzb., Nordsem. Epigr. S. 481; Rép. 1028, 4; 1055, 4).

Das aramäische Material ist viel zu gering, dazu sind die einzelnen Namen, zumal die der ägyptischen Inschriften, als aramäischer Herkunft viel zu wenig gesichert, als daß sich

---

1) KB. I, 104 (Assurnasirpal); 132. 156. 158 (Salmanassar II.).
2) KB. I, 64 (Assurnasirpal).
3) KB. I, 72. 92 (Assurnasirpal).
4) KB. I, 104 (Assurnasirpal). — Das Land Ṣallu ist in der Nähe von Bīt Adini zu suchen.
5) KB. I, 74 (Assurnasirpal).
6) 2 Sam. 13, 37 Kt.; Ḳr und G lesen *'ammīhūd*. Man wird der singulären Form des Namens im Kt. gegenüber dem geläufigen *'ammīhūd* den Vorzug zu geben haben.

irgend welche Schlüsse darauf aufbauen ließen. Nur das ist zu beachten, daß unter der großen Zahl der uns bekannten palmyrenischen Namen so verschwindend wenig[1]) mit Verwandtschaftswörtern zusammengesetzte zu finden sind.

III. Kanaanäer-Phönizier.

1. Zunächst kommen die „Ostkanaanäer" der Hammurabizeit in Betracht. Von ihren Namen sind hier zu verzeichnen[2]):

A-bi(-a/e)-ra-aḫ 5 (Bauer 9),
A-bi(-a)-sa-ad (*t*, *ṭ*) 3
A-bi-e-b/pu-uḫ 1
A-bi(-e)-šú-uḫ 2
A-bi-ḫa-ar 2
A-bi-ḫa-ta-an 1
— *A-bi-ḫi-el* 1[3])
A-bi-ḫu-e-ni 1 } (Bauer 10),
A-bi-ja-ḫa-ar 1
A-bi-ja-ta-ar 1
A-bi-la-ma 1
A-bi-ma-tár 2[4])
A-bi-ma-ra-la 1[5])
A-bi-ma-ra-az (*s*, *ṣ*) 7
A-bi-ḳa-ad (*t*, *ṭ*) 1 } (Bauer 11),
A-bi-sa-ri-e 1

1) Bei den Namen *'bịṣị* (Rép. 980, 2), *'bl'lị* (Lidzb., Eph. III, 153), *'bnịt* (Vog. Syr. centr. 36 a, 3) liegen wohl gar nicht Zusammensetzungen mit *'b* vor. Der Name *'ḫt'* (fem. Lidzb., Eph. I, 342) bedeutet einfach „Schwester", sicher in profanem Sinne.

2) Ich zitiere nach der Namenliste bei Th. Bauer, Die Ostkanaanäer, S. 9 ff. und notiere nur die Namen, die Bauer durch gesperrten Druck als sicher ostkanaanäische kennzeichnet. Hinter jedem Namen füge ich die Zahl der Personen an, von denen er nach Bauer getragen wird.

3) Der Name ist gleich אֲבִיאֵל. Daß das *ḫ* hier nur den Stimmeinsatz markieren soll, zeigt der analoge Fall *Šú-ub-na-ḫi-lu*, wozu es die Varianten *Šú-ub-na-AN* und *Šú-ub-na-il* gibt (Bauer 40).

4) Nach Bauer 51 ist besser *Abi-matar* als *Abi-madar* (so in der Liste, S. 10) zu lesen.

5) Nach Bauer 10 ist *A-bi-ma-ra-la* nur als Verschreibung für *A-bi-ma-ra-az* (*s*, *ṣ*) zu betrachten.

A-bi-šú-ud-li 1
— *A-bu-um-ḫa-lu-um* 3 } (Bauer 11),
I-zi-su-mu-a-bu-um 3 (Bauer 23),
Ja-di-ḫa-bu-um 1 (Bauer 25)[1],
La-ši-el-ka-a-bi-im 1 (Bauer 33),
Sa/u-mu-a-bu-um 3
—[*S*]*u-mu-a-bi-ja* 1 } (Bauer 38),
Zi-im-ri-a-bu-um 1 (Bauer 40),

A-ḫi(-a)-sa-ad (*t*, *ṭ*) 4
A-ḫi-ma-ra-az (*s*, *ṣ*) 2 } (Bauer 12),
A-ḫi-z(ṣ)a-du-uk̦ 1
Bu-nu-ma-a-ḫu-um 1 (Bauer 16),
Mu-ti-a-ḫi 1 (Bauer 35).

— *Am-mi-ba-il* 1
Am-mi-di-ta-na 1
A-mi-i-a 1
Am-mi-ja 1 } (Bauer 13),
Am-mi-iš-ta- . . 1
Am-mi-z(ṣ)a-du-ga 1
ᵈA-mu-um-e-šú-uḫ 1
Bi-na-am-mi 1 (Bauer 15)[2],
Bu-nu-am-mu 1 (Bauer 16),
Ḫa-am-ma/mi-a-tar 2
(*Ḫa-*)*am-mu*(*-um*)*-ra-bi* 1 } (Bauer 19),
Ḫa-am-mu-ra-bi-iḫ 1[3])
Ja-ku-un-am-mu 1 (Bauer 27),
Ja-áš-di-ḫa-am-mu 1 (Bauer 30),
— *Su-mu-ḫa-am-mu* 3 (Bauer 39),
Zi-im-ri-ḫa-àm-mu 1
Zi-im-ri-ḫam-mi-il (?) 1 } (Bauer 42),

— *A-bu-um-ḫa-lu-um* 3 (Bauer 11)[4],

---

1) Zu zerlegen in *Jadiḫ* + *abum*. 2) Daß dieser Name = בֶּן־עַמִּי ist, ist wohl möglich (Bauer 7. 52), wenn auch m. E. nicht sicher.

3) Nach S. 53f. nicht identisch mit *Ḫammu-rabi*.

4) Das Element *ḫalum* ist identisch mit dem in südarabischen Namen nicht selten begegnenden חל und mit dem arabischen Wort خَالٌ = Oheim mütterlicherseits.

Ḫa-li-ja-tum 4 (Bauer 18),
Ḫa-li-sa-da 1
Ḫa-li-(w)u/ja-um 6 } (Bauer 19),
Ja-da-aḫ-ḫa-lum 1 (Bauer 25),
— *Su-mu-ḫa-la* 1 (Bauer 39).

2. Für das vor- und außerisraelitische Kanaan kommen folgende Namen in Betracht:

A-bi-ra- . . . (Nr. 12, 2) und
A-ḫi-ja-mi (Nr. 2, 2) auf den Keilschrifttafeln von Tell Ta'annek [1]),
'aḇīmælæk, als einheimischer kanaanäischer König von Gerar in Südpalästina (Gen. 20, 2 ff.; 21, 14 ff.; 26, 1 ff.) [2]),
'aḥīman, als einer der zur Zeit der israelitischen Einwanderung in Hebron wohnenden Enakssöhne genannt (Num. 13, 22; Jos. 15, 14; Ri. 1, 10 (J)) [3]).

Bei den Philistern, die in späterer Zeit fast nur semitische Namen tragen, die sie zweifellos der von ihnen unterworfenen kanaanäischen Bevölkerung entlehnten, begegnen uns die Namen:

A-ḫi-mi-ti, König von Asdod Ende des 8. Jahrh.[4]),
A-ḫi-mil-ki, König von Asdod im 7. Jahrh.[5]).

Ein edomitischer König heißt:

Am-mi-na-ad-bi [6]).

3. In der speziell phönizischen Namengebung finden wir in der älteren Zeit eine ganze Reihe mit Verwandtschaftswörtern zusammengesetzter Namen.

---

1) Hrozný, Keilschrifttexte aus Tell Ta'annek (Denkschr. d. Wiener Ak., Bd. 50 u. 52).

2) Wenn J (Gen. 26, 1. 8) diesen Abimelech zum Philister macht, so ist das zweifellos ein Anachronismus. In so früher Zeit haben die Philister noch nicht semitische Namen getragen, wie z. B. der Name des *'āḵīš*, des Königs von Gath zur Zeit Davids zeigt (1 Sam. 21, 11 u. ö.). Entweder also ist Abimelech nicht Philister oder der Philister Abimelech gehört in spätere Zeit, etwa die von J, als die Philister bereits kanaanäische Namen angenommen hatten. In jedem Falle ist Abimelech unter die kanaanäischen Namen einzureihen.

3) Die „Enakssöhne" sind sagenhafte Gestalten.

4) KB. II, 64 (Sargon).

5) KB. II, 148 (Assarhaddon); 240 (Assurbanipal).

6) KB. II, 240 (Assurbanipal).

Die El Amarnatafeln nennen:

A-bi-mil-ki, Stadtfürst von Tyrus (146, 2; 152, 2 u. ö.),

Am-mu-ni-ra, Stadtfürst von Beirut (136, 29; 141, 3; 143, 3),

(*A-bi*), Sohn des Rib-Addi (138, 107)[1].

In den neu aufgefundenen Inschriften von Byblos begegnen:

'ḥrm, Fürst von Byblos (Dussaud, Syria 5 (1924), S. 137),

'bb'l, einer seiner Nachfolger (ebd. S. 145 f.)[2].

Dazu kommen weiter:

ḥîrâm, König von Tyrus zur Zeit Davids und Salomos (2 Sam. 5, 11; 1 Kön. 5, 15 ff. u. ö.),

Αβιβαλος, dessen Vater (Josephus, Antiqu. VIII, 144 [Niese II, 207]),

ḥîrâm, tyrischer Künstler, der beim Tempelbau von Jerusalem beschäftigt ist (1 Kön. 7, 13. 40. 45)[3].

Die assyrischen Königsinschriften nennen:

Ḫi-ru-um-mu, König von Tyrus im 8. Jahrh.[4]),

— *A-bi-ba-al*, König von Samsimuruna[5]),

— *A-bi-ba-'-al*,

A-bi-mil-ki und

Aḫi-mil-ki, Söhne eines Königs von Arwad[6]).

In den mit dem 5. Jahrh. beginnenden Inschriften des phönizischen Mutterlandes findet sich kein hierher gehöriger

---

1) Lesung sehr unsicher.

2) Phönizische Inschrift auf einer Statue Scheschonks I.; nach Lidzb., Eph. II, 168 ist die phönizische Inschrift jünger als die Statue selbst und stammt etwa aus dem 9./8. Jahrhundert.

3) Auch dieser Name ist wie *ḥî'el* (s. o. S. 19, Anm. 3) eine Zusammensetzung mit *'ḥ*. Die Form *ḥîrōm*, die gelegentlich gebraucht wird (1 Kön. 5, 24. 32; 7, 40), scheint die speziell phönizische Aussprache des Namens zum Ausdruck zu bringen; vgl. die keilschriftliche Wiedergabe desselben Namens: *Ḫi-ru-um-mu* (KB. II, 30) und das griechische *Ειρωμος* (Josephus, Antiqu. VIII, 144). Im Phönizischen scheint die Trübung des *a* zu *o* noch weiter gegangen zu sein als im Hebräischen, vor allem im Perf. Ḳal: vgl. *sknjtn* (Euting, Hadr. Inschr. 8, 2) mit *Σαγχουνιαθων*, sowie *Ba-'-al-ja-šu-pu* (KB. II, 172), *Ba-'-al-ma-lu-ku* (KB. II, 172) und *Bēl-ja-a-tu-nu* (TNB. 31), wobei es sich offenbar überall um Perfektformen handelt.

4) KB. II, 30 (Tiglatpileser IV).

5) KB. II, 148 (Assarhaddon); 240 (Assurbanipal).

6) KB. II, 172 (Assurbanipal).

Name; in den phönizischen, aus dem 5.—3. Jahrh. stammenden Graffiti am Osiristempel in Abydos begegnen die Namen:

'*bm*' (Lidzb., Eph. III, 103),

'*b'lšm* (Lidzb., Eph. III, 101),

'*bḳm* (Derenbourg, Les inscr. phén. du temple de Séti à Abydos [Paris 1886], Nr. 46, 1);

in der punischen Namengebung:

— '*bbl* (CIS. I, 1407),

— '*bb'l* (CIS. I, 378, 2; fem.)[1]),

('*brkt*) (Euting, Karth. Inschr. 97, 3; fem.)[2]),

'*bš'n* (CIS. I, 1447),

— '*l'm* (CIS. I, 147, 6)[3]).

Überblicken wir noch einmal die aufgeführten kanaanäisch-phönizischen Namen! Bedenken wir, daß die Träger der oben angeführten ostkanaanäischen Namen etwa 17% aller uns mit Namen bekannten Ostkanaanäer ausmachen[4]), sodann daß für die eigentlich phönizischen Namen im engeren Sinne für die ältere Zeit bis zum 7. Jahrh. der Prozentsatz der Träger von mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen etwa 25% beträgt, während die für die spätere Zeit genannten Namen in der großen Menge der für diese Zeit überlieferten phönizischen und vor allem punischen Namen fast ganz verschwinden, so sehen wir deutlich, wie auch bei den Phöniziern Namen mit '*b*, '*ḥ* usw. allmählich immer mehr zurücktreten. Das geht

1) CIS. I, 405, 4 ist dieser Name '*b'l* geschrieben bzw. verschrieben.

2) Der Name könnte auch irgend eine Ableitung vom Stamme *brk* sein.

3) Nicht berücksichtigt sind hier die bei den Puniern häufigen Namenbildungen mit (')*ḥ* bzw. (')*ḥt*. Sie sind von den übrigen mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen zu scheiden, schon deshalb weil sie durchweg stat.-constr.-Verbindungen sind (das Geschlecht des Verwandtschaftswortes richtet sich nach dem Geschlecht des Trägers; vgl. *ḥmlk* m. CIS. I, 135 u. ö.; *ḥtmlk* f. CIS. I, 429, 2 u. ö.; *ḥmlkt* m. CIS. I, 143 u. ö.; *ḥtmlkt* f. CIS. I, 231, 1 u. ö.; *ḥmlr* [wohl Fehler für *ḥmlḳrt*] m. CIS. I, 177; *ḥtmlḳrt* f. Euting, Karth. Inschr. 212, 4. 5), während die anderen das nicht sind (vgl. '*abîṭal* f. 2 Sam. 3, 4; '*bb'l* f. CIS. I, 378, 2; '*aḥîno'am* f. 1 Sam. 14, 50; *Aḫi-šamē* f. Tallqvist, Ass. Pers. Names S. 7). In jener Gruppe punischer Namen ist also (')*ḥ* bzw. (')*ḥt* auf den Namensträger bezogen und keinesfalls theophor. 4) Auch hier zähle ich natürlich nur die von Bauer gesperrt gedruckten Namen.

auch daraus hervor, daß in keinem der späteren Namen eine Zusammensetzung eines Verwandtschaftswortes mit einem der späterhin in der phönizischen Namengebung so außerordentlich häufig vorkommenden Gottesnamen wie *mlk*, *mlḳrt*, *'šmn*, *'dn*, *ṣd* vorliegt. Daraus ergibt sich, daß, als die Verehrung dieser Götter bei den Phöniziern populär wurde und Einfluß auf die Namengebung gewann, bereits die Bildung n e u e r Namen mit Verwandtschaftswörten nicht mehr üblich war, wenn auch der in alter Zeit viel gebrauchte Name *'bbʿl* und einige andere in stärkerem oder geringerem Maße noch weiter gebraucht wurden.

IV. Südaraber.

Aus den südarabischen Inschriften notiere ich, ohne hier auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, folgende Namen:

'b'mr (Halévy, Inscr. sab. 187, 1),
'b'ns (Hartmann, Der islamische Orient II, S. 165),
— *'bỵd* (Lidzb., Eph. II, 387),
'bỵpẓ (CIS. IV, 255, 2),
'bẓ'd (CIS. IV, 69, 7),
'bḥẓl (Halévy 234, 6),
'bḥmd (CIS. IV, 255, 2),
'bẓdʿ (Hal. 192, 1 u. ö.),
'bẓṯʿ (Hommel, Chrestom. Index),
'bkrb (CIS. IV, 20, 1 u. ö.),
'bmlk (CIS. IV, 85, 1),
'bnʿm (CIS. IV, 194, 1; fem.),
'bsmʿ (CIS. IV, 311. 355, 1),
'bʿlẓ (CIS. IV, 6, 1),
— *'bʿṯtr* (CIS. IV, 290, 6),
'bšbm (CIS. IV, 115, 1),
'bšmr (CIS. IV, 319, 1),
— *ỵd'b* (CIS. IV, 106, 6),
ẓd''b (CIS. IV, 155, 3; 308, 15),

'ḫkrb (CIS. IV, 69, 5),
'ḫṯmm (Hal. 87, 2),

ʿm'mr (CIS. IV, 69, 5),
ʿm'ns (CIS. IV, 119, 1; 308, 16),

ʿmḏkr (Rép. 851, 2),
ʿmḏrʾ (Hal. 577, 1),
ʿmḏḫr (CIS. IV, 29, 1),
ʿmjdʿ (CIS. IV, 144, 1),
ʿmjṯʿ (Hommel, Chrestom. Index),
ʿmkrb (CIS. IV, 73, 10 u. ö.),
ʿmḫylm (Rép. 647, 4/5),
ʿmsmʿ (Hal. 535, 4),
ʿmṣdḳ (Hal. 187, 1/2),
ʿmrb (Hal. 399),
(*ʿmrm*) (Lidzb., Eph. I, 222)[1],
ʿmrtʿ (CIS. IV, 270),
ʿmšbm (CIS. IV, 307, 1),
ʿmšpḳ (CIS. IV, 37, 4 u. ö.),
hypʿm (Rép. 856, 1/2),
nbṭʿm (Lidzb., Eph. II, 108),
sʿdʿm (Rép. 853, 2),

ḏdkrb (CIS. IV, 5, 1; 286, 2),

ḫlʾmr (Hal. 667, 1),
ḫljdʿ (Hal. 187, 1),
ḫljpʿ (Hal. 374, 2),
ḫlkrb (Hommel, Chrestom. Index),
ḫlʿṯt (CIS. IV, 255, 3),
ḫlšbm (Rép. 316)[2].

Da ich mir bei der außerordentlich großen Zahl der südarabischen Inschriften und der Schwierigkeit ihrer Datierung kein Urteil über das zeitliche Vorkommen der soeben aufgeführten Namen erlauben kann, muß ich mich begnügen, das zu zitieren, was Hommel über diesen Punkt sagt[3]: „Die weitaus größere Zahl all dieser Namen ... gehören den minä-

---

1) Dieser Name kann eine Bildung wie *ʾlrm* (Rép. 657, 2) sein, vgl. den biblischen Namen *ʿamrām*; er kann aber auch, ebenso wie *ʿmrt* (CIS. IV, 21, 1), zu dem in arabischen Namen häufig auftretenden Stamm *ʿmr* gehören.

2) Das Alte Testament nennt an altarabischen Namen *ʾaḇîmāʾel* im Joktanidenstammbaum (Gen. 10, 28) und *ʾaḇîdāʿ* als Sohn Midians unter den Nachkommen der Ketura (Gen. 25, 4). 3) Altisr. Überlieferung, S. 85 f.

ischen[1]) und den ältesten sabäischen Inschriften an. Eine genauere Statistik ... lehrt, daß besonders die mit *Amm-*, *Khāli-* und *Sumhu*[2]) beginnenden, je mehr wir in der Zeit heruntergehen, seltener werden und daß diese ganze Art der Namenbildung ihr eigentliches Leben in den ältesten Epochen der südarabischen Geschichte gehabt hat."

V. Babylonier und Assyrer[3]).

A. Babylonier.

1. Aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin sind zu nennen:

---

1) Hommel geht dabei von der Überzeugung aus, daß die minäischen Inschriften den sabäischen zeitlich vorangehen. Aber selbst wenn das nicht richtig sein sollte, so gehören doch die minäischen Inschriften in eine frühe Periode der südarabischen Geschichte und sind jedenfalls älter als die jüngeren sabäischen.

2) Diese letzteren Namen gehören nicht in diesen Zusammenhang, da das Element *smh* schwerlich ein Verwandtschaftswort ist, wenn auch sonst seine Bedeutung dunkel ist.

3) Ausgeschlossen sind im folgenden zunächst sämtliche Namen, die mit *A-ba*, *Ab-ba* und *A-ab-ba* zusammengesetzt sind, da diese Elemente nicht mit *abu* = Vater identisch sind, das erste vielmehr das sumerische Fragewort wer? ist (vgl. *mannu-* in den akkadischen Personennamen), das zweite im Sumerischen = „der Alte, der Greis" ist (vgl. Huber, S. 167), während das dritte im Sumerischen Meer bedeutet (*A.AB.BA* Ideogramm für akk. *tiāmtu*). Ebenso fällt der sumerische Gottesname *dAb* bzw. *dAb-ú*, der auch mit *abu* = Vater nichts zu tun hat, hier natürlich außer Betracht (vgl. Huber, S. 167; Jastrow, Religion II, 37. 43). — Bei den übrigen akkadischen Personennamen, die wirklich das Element *abu* bzw. *aḫu* enthalten, muß man, wie mir scheint, drei Gruppen voneinander unterscheiden. 1. Ganz aus unserer Betrachtung scheiden aus die nicht seltenen Namen, in denen *abu* bzw. *aḫu* im profanen Sinn vom leiblichen Vater bzw. Bruder gebraucht wird, z. B. *Bēl-ab-uṣur*, *Ašur-aḫ-iddin* usw. — 2. Sodann sind die Namen für sich zu betrachten, in denen *abu* und *aḫu* zwar auf eine Gottheit bezogen sind, aber noch einen abhängigen Genetiv bei sich haben, wobei dieser Genetiv entweder ein Nomen oder auch ein Suffix in der 1. und 3. Person sein kann. Hier sind die Verwandtschaftswörter nicht theophore Elemente im strengen Sinne. Diese Namen scheinen erst etwas später aufzutauchen als die der sogleich zu besprechenden dritten Gruppe, und zwar sind sie anfangs auch noch weit weniger zahlreich als jene. Auch das ein Zeichen, das beide Gruppen voneinander zu scheiden sind. Es handelt sich dabei um Namen wie *Ellil-a-bi-en-ši*

A-ad-a-bi 1 (Huber 41),
— *A-bu-um-ì-lum* 1 [1]) }
A-bu-um-d||||| 1 } (Huber 42),
— *A-bu-um-ilu* 1 [2]) }
A-bu-um-ḫi-bu-um 1 (Huber 160),
A-bu-ṭâbu 1 (Huber 42) [3]),
I-din-a-bu 1 (Huber 53),
ÍD-a-bi-ṭâbu 1 (Huber 55) [4]),
DUB-a-bu-ì-lum 1 (Huber 121),
— *ME.EDINA.DEŠ-a-bi* 1 (Huber 137),
Nu-úr-abu 1 (Huber 149) [5]),
ŠAB-a-bi 1 (Huber 150) [6]),
SÚ.ŠA-a-bi 1 (Huber 153. 166) [7]),

— *A-ḫu-um-ilu* 2 }
A-ḫu-ba-am 1 } (Huber 45),
A-ḫu-da-ni 1 }

(Clay 71; = E. ist ein Vater des Schwachen), *Sin-a-bi-en-ši* (Clay 123), davon abgekürzt *A-bi-en-ši* (Clay 47); *A-ḫi-e-di-Šamaš* (Clay 50), *Šamaš-abu-šu* (Ranke 152), *Nergal-a-bu-ša* (Clay 112), *Ilu-abi-ja* (TA. 96) usw. — 3. Die soeben angeführten Namen trennen sich deutlich von der dritten Gruppe, deren Vertreter oben im Texte angeführt sind; in ihnen stehen *abu* bzw. *aḫu* absolut und bilden meist nicht, wie in der zweiten Gruppe einen Teil des Prädikats in dem Satze, den der betr. Name darstellt, sondern sind Subjekt. — Ich lasse oben alle Kurznamen weg, die nur das Element *abu* bzw. *aḫu* enthalten, evtl. mit irgend einer hypokorystischen Endung, da man bei diesen Namen nicht entscheiden kann, zu welcher der genannten Gruppe sie gehören.

1) Das Zeichen *NI* lese ich *ì*; vgl. auch Huber, S. 42, Anm. 4.

2) Huber umschreibt hier das Zeichen *AN* mit *ili* und übersetzt: mein Gott, doch ohne Grund. Ich gebe *AN* im folgenden mit *ilu* wieder, auch wo Huber (und zwar nicht konsequent; vgl. *A-bu-um-ilu*, S. 160) *ili* schreibt.

3) *A-bu-DÚG*.

4) *ÍD-a-bi-DÚG*. Was *ÍD* hier bedeutet (= *nâru*?), ist unklar; es begegnet gelegentlich vor Götternamen *ÍD-Edina*, *ÍD-Ilḫannaki* (Huber 188).

5) *Nu-úr-AD*.

6) Vgl. *ŠAB-dIM* ebd.

7) Vgl. *SÚ.ŠA-dEnlil* (Huber 154) u. a. — Wenn Huber S. 44, Anm. 13; S. 167 recht haben sollte, daß *AD.DA* in den Namen ein Ideogramm für *abu* ist, dann wären noch folgende Namen zu nennen: *AD.DA-ab-ba-na*, *AD.DA-uru*, *AD.DA.MU* (= *Abu-iddin*), *AD.DA-na-bi*, *AD.DA-na-kiš* (Huber 44); *BA.AD.DA* (Huber 158).

A-ḫu-ṭābu 2 (Huber 45. 161)[1]),
A-ḫu-ba-ni 1 (Huber 161),
A-ḫu-ba-ḫar bzw.
A-ḫu-ba-mur 1 (Huber 156. 167),
Ikrib-KA-aḫu 1 (Huber 157),
— *Ilu-a-ḫi* 1 (Huber 167)[2]),

E-mi-ni-ku 1[3]),
E-mu-šar^ar 1 } (Huber 50),
— *E-mi-ᵈSin* 1 (Huber 54)[4]),
E-mu-zi-ga-bar-ra 1 (Huber 50)[5]),
— *E-mi-lum* 1[6])
E-mu-na-si 1) } (Huber 54).

2. Die Keilschrifturkunden aus der **Zeit der ersten Dynastie von Babylon** ergeben folgende Namen:
— *A-bi-ilu* 1 (Ranke 59),
A-bi-lu-mur 1[7])
— *A-bi-ma-Ištar* 1
A-bu(-um)-ba-ni 2
A-bu-da-di 1
A-bu-um-ki-ma-ili 1
A-bu-um-ṭābu 3 } (Ranke 60),
A-bu-um-(w)a-ḳar 24
A-bu-na-nu-um 1 } (Ranke 61),
— *Bēl-a-bi* 2
— *Bēl-a-bu(-um)* 2 } (Ranke 72),
— *Be-li-a-bi* 1 (Ranke 73),
— *ᵈBu-ne-ne-a-bi* 2 (Ranke 76),
— *Ilu-abi* 5 (Ranke 99. 103),
— *Ilu-ma-a-bi* 2 (Ranke 101),

1) *A-ḫu-DÚG* (= *ŠEŠ.DÚG.GA* Huber 152).

2) Auch die Zeichengruppe *NI.NI* umschreibe ich mit *ilu*.

3) Akk. *ēmu* = hebr. *ḥâm*. 4) *J-mi ᵈEN.ZU*.

5) Huber schreibt fälschlich *E-mu-zi-ga-ba-ra*.

6) Huber S. 54, Anm. 2: *Lum* Gottesname! *'Ammî-Lum*? Der Name dürfte eher aufzulösen sein in *Emi-ilum*.

7) Es ist nicht ganz sicher, ob dieser Name wirklich hierher gehört, ob in ihm nicht vielmehr *abu* vom leiblichen Vater des Namenträgers zu verstehen ist; doch vgl. *Bēl-lumur*, *Ea-lumur* (TNB. 40. 56) u. a.

KÁ.ŠA-a-bi 1 (Ranke 115)[1]),
— *Marduk-a-bi* 2 (Ranke 121),
— ^{d}*Nārum* (?)-*a-bi* 1 (Ranke 131)[2]),
— ^{d}*NIN.GIR-a-bi* 2
Nu-úr-a-bi 1 } (Ranke 132),
— ^{d}*Pi-ir-a-bu-um* 1 (Ranke 135)[3]),
— *Rammān-a-bi* 1 (Ranke 137),
— *Šamaš-a-bi* 1
— *Šamaš-a-bu-um* 1 } (Ranke 142),
— ^{d}*ŠU.BU.LA-à-bi* (Ranke 150),
— *Sin-a-bu-um* 1 (Ranke 152),
Wa-ḳar-a-bu-um 1 (Ranke 174),
— *Za-bi-um-a-bi* 1
— ^{d}*ZA.MÀ.MÀ-a-bu-um* 1 } (Ranke 178),
fA-li-a-bi 1 (Ranke 182),

A-ḫi-wa-du-um 1
A-ḫu-um-ki-nu-um 1
A-ḫu(-um)-wa-ḳar 2
A-ḫu(-um)-ṭābu 3 } (Ranke 63),
Ak-bi-a-ḫu 1 (Ranke 67),
Ḫa-bil-a-ḫi 1 (Ranke 85),
— *Ilu-ma-a-ḫi* 3 (Ranke 101),
Ṣa-mi-id-a-ḫi 1 (Ranke 166),
Wa-ḳar-a-ḫu-um 1 (Ranke 174).

Der von Ungnad in den Beiträgen zur Assyriologie VI, 5, Kap. III gegebenen Liste von Personennamen aus den Dilbater Urkunden, die ebenfalls der Zeit der Hammurabidynastie angehören, entnehme ich folgendes:

A-bi-i-din[-*nam*] 1
— *A-bi-ilu* 1 } (Ungnad 82),
— *A-bu-um-ilu* 1
A-bu(-um)-ki-ma-ili 2
A-bu(-um)-(w)a-ḳar 6 } (Ungnad 83),
— *Ilu-a-bi* 1 (Ungnad 96),

---

1) Vgl. *KÁ.ŠA-Bēl*, -*Girru*, -*Ištar* usw. (Ranke 115).
2) *Nāru* ist Flußgott (vgl. Jastrow, Religion I, 300).
3) *Pir* ist ein Beiname des Gottes Adad; vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen S. 219 f.; Jastrow, Religion I, 146, Anm. 1.

— *dI-šum-a-bi* 1 (Ungnad 100),
— *dMarduk-a-bi* 1 (Ungnad 103),
— *dŠá-ḫa-an-a-bi* 1 (Ungnad 112),
— *dŠamaš-a-bu-um* 1 (Ungnad 113),
— *dUraš-a-bi* 2 (Ungnad 116),

A-ḫi-e-du-um 1 (Ungnad 83),
A-ḫu-wa-ḳar 1 } (Ungnad 84),
A-ḫu(-um)-ṭa-bu(-um) 2 } (Ungnad 84),
— *Ilu-ma-aḫi* 2 (Ungnad 97),
Šú-ma-a-ḫi 1 (Ungnad 114)[1].

3. Für die Kassitenzeit, d. h. etwa für das 18. bis 12. Jahrh., sind belegt:

Ab-bu(-u)-ṭa-bu 2 (Clay 46),
Abi-Amurru 1 } (Clay 47),
A-bi-e-pi-ir 1[2]) } (Clay 47),
A-bi-iddina 3 } (Clay 47),
fA-bu-'-i-ti 1 } (Clay 47),
A-bu-uš-ki 2 } (Clay 47),
I-din-a-bu 1 (Clay 83),
— *Nergal-a-bi* 1 (Clay 112)[3]),

Aḫ-aḳ-ru 1 } (Clay 50),
Aḫ-e-rum 1 } (Clay 50),

---

1) Bemerkt sei noch, daß ich die außerordentlich zahlreichen hierher gehörigen Namen, die sich in den von Chiera, UMBS. XI, 1—3 publizierten Namenlisten der Tempelschule von Nippur finden, beiseite lasse. Denn es ist bei den einzelnen dort aufgeführten Personennamen keineswegs sicher, ob es sich um wirklich gebrauchte Personennamen handelt und nicht etwa um künstliche Bildungen, da die Listen so angelegt sind, daß jeweils ein theophores Element, sei es *abu*, *aḫu*, *ilu* oder irgend ein Gottesname in einer ganz bestimmten Reihenfolge mit bestimmten zweiten Elementen verbunden wird. Es fällt auf, daß ein großer Teil der hier aufgeführten Namen anderwärts nicht begegnet. Es genüge die Feststellung, daß diese Listen 40 mit *a-bi* bzw. *a-bu(-um)* und 112 mit *a-ḫi* bzw. *a-ḫu(-um)* zusammengesetzte Namen enthalten; daraus geht jedenfalls hervor, daß *abu* und *aḫu* als theophore Eigennamenelemente in jener Zeit wohl bekannt waren.

2) Vgl. *Ellil-e-pi-ir* (Clay 71) u. a.

3) Die Namen *A-bi-ḫi-el* und *A-bi-ḫu-e-ni* (Clay 47) habe ich ausgelassen, da sie Th. Bauer (Ostkanaanäer S. 10) unter die sicher ostkanaanäischen Namen rechnet.

Aḫi(-id/t)-d/tu-tum/ti 3 [1]
— *A-ḫi-ilu* 1
(*A-ḫi-ṣir-ra- . . .*) 1 } (Clay 50),

A-ḫu-u-a-li-i 1
A-ḫu/i-ba-ni 10 bzw.
Aḫu-ba-nu-u/ni-i 1
A-ḫu-u-a-ba-ni 3
Aḫu-da-ru-u/ri-i 1
Aḫu-DU-kan 5 [2]
A-ḫu-na-tu 1 } (Clay 51),

Aḫu-ra(?)*-sa*(?)*-ra* 1
Aḫu-ṭa-a-bu 1 } (Clay 52),

(*A-ni-na-a-ḫi*) 1 (Clay 55),
— *Ilu-a-ḫi* 1 (Clay 85),
— *Ilu-ma-a-ḫi* 2 (Clay 86),
LU-a-ḫu 1 (Clay 103),
PUT-aḫi 1 (Clay 117).

4. In Tallqvist's neubabylonischem Namenbuch, das die Zeit von *Šamaš-šum-ukīn* bis Alexander d. Gr. umfaßt, finden sich nur noch folgende wenige Namen:

(*ᵐA-bi-a-bu/i* 2 [3]
A-bu-lu-mur 1 [4] } (TNB. 1),

---

1) = Bruder ist Stärke.

2) Der Name ist wohl *Aḫu-ikān* oder *Aḫu-ukān* zu lesen: Bruder ist fest, treu bzw. macht fest. *DU* ist Ideogramm für *kēnu*; *ikān* wäre dazu praes. I, *ukān* praes. II. Zwar ist mir keine dieser beiden Formen als in Namen vorkommend bekannt, doch läßt sich zu *ikān* das in Namen häufig vorkommende Verbaladjektiv *kēnu* und zu *ukān* das ebenfalls häufige Partizip *mukīn* vergleichen.

3) Der Name gehört vielleicht gar nicht in diesen Zusammenhang; er kann einfach Großvater bedeuten (beachte das davor stehende Determinativ *amēlu*). Zu „Großvater" als Namen und zu der möglichen profanen, nicht religiösen Erklärung des Namen vgl. Nöldeke, Beitr. z. sem. Sprachwissenschaft S. 94 f.

4) Vgl. o. S. 34, Anm. 7. — Ausgeschlossen ist zunächst der Name *Abu-bīti* (TNB. 1), der, mir, wie das voranstehende Determinativ zeigt, kein Eigenname, sondern ein Appellativum zu sein scheint, sodann *Aḫ-abi-ja*, *Aḫat-abi-šu* u. ä., in denen *abu* und *aḫu* vom leiblichen Vater bzw. Bruder zu verstehen sind; vgl. Ulmer a. a. O., S. 14 ff. *Abu-na-dib* ist, wie das zweite Element zeigt, nicht akkadisch, ebenso *Abu-il-tam(te)-meš*;

Abu-nu-úr/ri 1 (TNB. 1),
ilTAR-a-bi (?) 1 (TNB. 212),

Aḫu-nu-ú-ru/ri 1?
Aḫu-ba-ni
— *Aḫu-ili-ja* 1
Aḫu-lu-mur 3[1]
} (TNB. 4),

Man-nu-ki-i-aḫi 1 (TNB. 99),
(*Su-lum-aḫi*) 1 (TNB. 183),
(*Šú-lum-aḫi*) 1 (TNB. 206).

B. Assyrer.

Tallqvist's assyrischem Namenbuch, das die Namen aus den assyrischen Inschriften von ca. 2200—612 enthält, ist folgendes zu entnehmen:

— *A-a-ab-bu* bzw.
— *Ja-abi*
} (TA. 1. 90),

Ab-bu-īdi (TA. 3),

(*fA-bi-da-* . . .)
A-bi-da-a-nu
Abi-dūri
Abi-erība
Abi-ḫa-ru/ri[2]
A-bi-ḫa-a-a- . . .
— *Abi-ilu*
} (TA. 4),

— *Abi-ili-ja*
— *Abi-la-maš-ši*
Abi-la-mur
(*Abi-la-rim*)[3]
Abi-li-e
(*Abi-li-rim*)[3]
Abi-nuri
(*fAbi-ra-mi*)[3]
(*Abi-ra-mu*)[3]
} (TA. 5),

---

die Zeichengruppe *Il-UD.MEŠ* bzw. (d) *UD.MEŠ* findet sich in Namen mit Vorliebe mit nichtakkadischen Elementen zusammengesetzt, vgl. d*UD.-MEŠ-ba-rak-ku* (BEUP. IX, 85, 6), *UD.MEŠ-na-ta-nu* (TNB. 288) u. a.

1) Vgl. o. S. 34, Anm. 7. 2) Das zweite Element = *Horus*?

3) Vielleicht westsemitisch.

A-bi-ti-i
Abu-ṭābu
Abi-ul-lu-mu (?)
Abi-zēr-utīr
A-bu-šá-lim
— *Adad-a-bi* } (TA. 6),

(*Aḫ-abi*) (TA. 14)[1],
I-din-a-bi-im (TA. 94),

— *I-la-a-a-bi*
— *Ili-ja-a-bi* } (TA. 95),

(*Aḥ-abi*)
Aḫi-ālik-pāni[2]
Aḫi-bāni } (TA. 14),

Aḫi-bi-ga-a-a-nu (?)
f Aḫi-da(l)-li
Aḫi-dāmiḳ
Aḫi-da-ru-ú/ri-i
Aḫi-dūr-enši
Aḫi-dūri } (TA. 15),

Aḫi-GI.DI- . . .
Aḫi-i-ḫad (?)*-da*
— *Aḫi-ili-ja*
Aḫi-kīn-pī
Aḫi-kīnu
— *Aḫi-la-maš-ši*
Aḫi-la-mur } (TA. 16),

(*Aḫi-la-rim*)[3]
Aḫi-lī
Aḫi-li-'-ti
Aḫi-nāid
— *A-ḫi-^{d}Na-na* } (TA. 17),

---

1) Vgl. o. S. 16, Anm. 2.

2) Tallqvist liest den ideographisch *PAP.ŠI.DU* geschriebenen Namen *Aḫi-ālik-maḫri*. Bei *Ašur-ālik-pāni* (TA. 35) liest er dasselbe Zeichen *ŠI* nicht *maḫri*, sondern *pāni*, und zwar mit Recht, wie die daneben vorkommende phonetische Schreibung *Ašur-ālik-pa-ni* zeigt. Ich habe daher auch im obigen Namen *pāni* für *maḫri* eingesetzt.

3) Vielleicht westsemitisch; vgl. S. 38, Anm. 3.

— *Aḫi-Nergal*
Aḫi-nūri
Aḫi-ḳa-bi
(*Aḫi-ramu*)[1])
fAḫi-šamē
Aḫi-ṭābu
} (TA. 17),
Aḫi-ú-ḳur
Aḫu-lam-ma
} (TA. 18),
Aḫu-ram (?)-*nu* (TA. 19),
Kīn-aḫu (TA. 115),
Ša-lim-a-ḫu-um (TA. 208).

Über die Verbreitung dieser mit Verwandtschaftswörtern zusammengesetzten Namen im Akkadischen mag folgende zusammenfassende Tabelle noch genauere Auskunft geben[2]), in der die erste Kolumne die Gesamtzahl der in den betr. Listen enthaltenen Namen (abgerundet) angibt, die zweite die Zahl der diesen Listen entnommenen oben angeführten Namen mit Verwandtschaftswörtern; die in Klammern stehenden Ziffern geben die entsprechende Zahl der Namenträger an:

Huber:	3600 (6000)	27 (29)
Ranke:	2000 (4600)	39 (80)
Ungnad:	800 (1500)	16 (25)
Clay:	3600 (5000)	25 (49)
TNB.:	2700 (14000)	11 (14 + ?)

Statistisch unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Entwicklung der Verbreitung einer bestimmten Namengruppe lassen sich nun allerdings völlig miteinander vergleichen nur die bei Ranke und Ungnad sich findenden altbabylonischen Namen einerseits und die von Tallqvist gesammelten neubabylonischen Namen anderseits. Denn in den Namenbüchern von Huber und Clay findet sich zu viel nichtakkadisches, dort sumerisches, hier hethitisch-mitannisches und kassitisches Namenmaterial, das sich nicht immer reinlich vom akkadischen scheiden läßt. Vergleicht man nun also Ranke's und Ungnad's

1) Siehe S. 39, Anm. 3.

2) Ich beschränke mich auf die babylonischen Namen, weil wir für sie Namenwörterbücher aus verschiedenen Zeiten haben.

altbabylonische mit Tallqvist's neubabylonischen Namen, so ergibt sich, daß bei jenen das Verhältnis der mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen zur Gesamtheit der Namen nahezu 5 mal größer ist als bei diesen, und wenn man, wie man doch tun muß, wenn man die Verbreitung bestimmter Namengruppen feststellen will, die Zahl der Namenträger in Betracht zieht, so ergibt sich gar das Verhältnis 17 : 1 zugunsten der altbabylonischen mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen. — Die Namen der Kassitenzeit stehen, wenn man einmal von der Tatsache absieht, daß sie mancherlei Nichtakkadisches enthalten, wie zeitlich, so auch nach dem hier in Frage stehenden Gesichtspunkt in der Mitte zwischen den alt- und neubabylonischen Namen. Fanden sich unter den altbabylonischen Namen prozentual ungefähr 5 mal mehr mit Verwandtschaftswörtern gebildete Namen als in neubabylonischer Zeit, so in der Kassitenzeit nur noch reichlich $1^1/_2$ mal so viel, und war das Verhältnis der Namenträger in jenem Falle 17 : 1, so hier nur noch knapp 10 : 1. Also auch hier begegnet uns die anderwärts schon mehrfach beobachtete Tatsache, daß die mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen mit der Zeit immer mehr abnehmen. — Eine Ausnahme macht nur die für die älteste Zeit geltende Liste von Huber, die auffallend wenige solcher Namen enthält. Das erklärt sich daraus, daß die dort gesammelten Namen zu einem großen Teile nicht akkadisch, sondern sumerisch sind, daß also der Prozentsatz der mit Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen unter den akkadischen Namen dieser ältesten Zeit doch wesentlich größer ist, als die oben gegebenen Zahlen es vermuten lassen. Denselben Schluß müssen wir konsequent dann auch für die Liste von Clay ziehen und sagen, daß sie in diesem Falle unter dem hier behandelten Gesichtspunkte den Listen von Ranke und Ungnad näherkommt, als es in den obigen Zahlen ausgedrückt ist, wie sie ja auch zeitlich diesen viel näher steht als der Liste Tallqvist's. — Außerdem aber ergeben die oben angeführten Zahlen, daß die mit Verwandtschaftswörtern zusammengesetzten Namen im Akkadischen schon von der ältesten Zeit an, aus der wir Kunde von akka-

dischen Namen haben, eine im Verhältnis zu den Namen der anderen semitischen Gruppen bei weitem geringere Rolle spielen.

Anhang.

Bisher ist nur von männlichen Verwandtschaftswörtern als theophoren Namenelementen die Rede gewesen. Gibt es auch entsprechend gebrauchte weibliche Verwandtschaftsbezeichnungen? Es kommen in der Tat solche vor, doch nur, soviel ich sehen kann, in der akkadischen Namengebung[1]). Ich stelle zunächst das den Namenwörterbüchern zu entnehmende Material zusammen:

A-li-um-mi 1 (Huber 45),
fUm-mi-ilu 1 (Huber 46)[2]),
Ubar-um-mu 1 (Huber 55),
Um-mu-ba-ni-a 1 (Huber 162)[3]),
— *fIštar-um-mi* 2 (Ranke 189),
— *fṢar-pa-ni-tum-um-mi* 1 (Ranke 195),
— *fUm-mi-A-ra-aḫ-tum* 1
— *fUm-mi-Idiḳlat.* (?) 1
— *fUm-mi-*^{d}*Iš-ḫa-ra* 1
— *fUm-mi-*^{d}*NIN.GAL* 1
fUm-mi-ṭābat 1
fUm-mi-zi-im-ti 1
} (Ranke 196),

---

1) Scheinbar gehört der phönizische Name *'m'štrt* (= Mutter ist Astart; CIS. I, 3, $_{14}$; 46, $_{3}$) hierher; doch zeigt der Name *'m'šmn* (CIS. I, 1106), daß das Element *'m* anders aufzufassen ist. Gewöhnlich hält man es, und wohl mit Recht, für eine Verkürzung von *'mt* („Magd des bzw. der N. N.").

2) Der Name ist *AMA.AN* geschrieben. Huber schreibt *Ama-ilu*. Wie weit die übrigen bei Huber 46. 47 verzeichneten mit *AMA* beginnenden Namen akkadisch sind und wie weit sumerisch, entzieht sich meiner Beurteilung. Am ehesten kommen als akkadisch wohl in Betracht *AMA.GI.NA* (= *Ummu-kēttu*) und *AMA.MU* (= *Ummu-taddin*). Die Namen ^{d}*Išḫanna-ama-mu* (Huber 113), ^{d}*Kal-ama-mu* (Huber 119), ^{d}*Nin-mar-ki-ama*, ^{d}*Nin-šaḫ-ama* (Huber 120), *Nin-ama*, *Nin-ama-a-du* (Huber 142), *Šu-ama-tur* (Huber 154) dürften sumerisch sein. Das Element *um-ma* bedeutet nach Huber 170 „die Alte", ist also nicht Verwandtschaftswort.

3) Vielleicht gehört auch *Um-mi-a-gar-ra* (Huber 56) hierher (= *Ummija-taškun*?; doch wäre in diesem Falle der theophore Charakter von *ummu* sehr fraglich).

— *fAn-nu-ni-tum-um-mi* 1 (Ungnad 86),
— *fdBa-u-um-mi* 1 (Clay 63),
— *dMa-an-za-at-um-mi* 1 (Clay 105),
fNi-na-at-um-mi 1 (Clay 113),
fUm-mi-ṭa-bat 1 (Clay 142),
— *fdBānītum-um-ma* 1 (TNB. 22),
Gab-bi-dBēl-um-ma 1 (TNB. 62),
Ilu-um-mu 1 (TNB. 75),
fUmmi-ṭābat 1 (TNB. 215),
fNIN.GAL-um-me (TA. 178),

fA-ḫa-ti-wa-aḳ-ra-at 1 (Ranke 181),
— *fA-ḫat-dAZAG.BI* 1
fA-ḫa-ti-aḳ-rat 1 } (Clay 50),
fA-ḫa-ti-ba-ak-rat 1
fA-ḫa-ti-ṭa-bat
fAḫat-la-mur } (TA. 14).

Man sieht, daß die Namen dieser Gruppe nicht eben sehr häufig sind. Darüber hinaus lassen sich genauere Feststellungen über die Verbreitung dieser Namen bei der Geringfügigkeit des Materials nicht machen. Nur soviel läßt sich sagen, daß sie uns schon in den ältesten Zeiten begegnen und auch später noch vorkommen.

Ergebnis.

Die vorangehenden Statistiken lassen nun ohne weiteres einige auch für die Deutung dieser Namen nicht unwichtige Schlüsse ziehen.

1. Während wir die mit weiblichen Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen nur im Akkadischen, und auch da nicht sehr häufig fanden, so daß wir diese Namenbildung als akkadische Eigentümlichkeit werden betrachten müssen, hat sich uns ergeben, daß die mit männlichen Verwandtschaftswörtern[1]) zusammengesetzten Namen ein gemeinsames Gut aller alten Semiten sind. Wir haben

1) Streng genommen läßt sich das nur für *ʾb* und *ʾḫ* erweisen. *ʿm* ist für das Akkadische, *ḥm* für das Aramäische, Kanaanäische und Südarabische nicht zu belegen, um von den nur selten auftretenden Elementen *dd* und *ḫl* zu schweigen.

also Grund zu der Annahme, daß die einzelnen semitischen Stämme und Völker, als sie sich in ihren späteren Wohnsitzen ansiedelten, diese Art der Namenbildung bereits mitbrachten von der Zeit her, in der das Semitentum im wesentlichen noch eine zusammenhängende Einheit war; wir werden also hier ein Stück „ursemitischer“ Namenbildung vor uns haben.

2. Dazu stimmt nun vortrefflich die Tatsache, daß sich uns die mit männlichen Verwandtschaftswörtern gebildeten Namen allenthalben als zum ältesten Bestand gehörig erwiesen. Überall konnten wir in geschichtlicher Zeit ein allmähliches Zurücktreten dieser Namen beobachten, das darauf hinweist, daß diese Namen ihr eigentliches Leben in sehr alter Zeit gehabt haben[1]).

3. Daraus ergeben sich nun einige allgemeine Gesichtspunkte für die Deutung der hier behandelten Namen. Der Gebrauch von Verwandtschaftswörtern als theophoren Elementen, d. h. die Bezeichnung einer Gottheit mit menschlichen Verwandtschaftsverhältnissen entnommenen Begriffen, muß auf sehr alte religiöse Vorstellungen zurückgehen, und zwar auf solche, die mit der Zeit überall im Bereiche des alten Semitentums zurücktraten. — Eine andere Beobachtung kann uns noch einen Schritt weiter führen. Das Verschwinden dieser Namen findet bei den einzelnen semitischen Völkern keineswegs gleichzeitig statt. In Babylonien bilden sie schon in den ältesten für uns erreichbaren Zeiten einen verhältnismäßig geringen Prozentsatz, während sie z. B. in Israel viel später, am Anfang der Königszeit, noch häufig sind.

---

1) Auf Grund dieser großen Zusammenhänge werden wir nun die oben S. 23 offen gelassene Frage dahin beantworten dürfen, daß die für die israelitische Königszeit zu beobachtende Entwicklung auch für die vorkönigliche Zeit anzunehmen ist. Das erweckt ein günstiges Vorurteil für das Alter der Namenlisten von P, die, wie wir sahen, eine außerordentlich große Zahl hierher gehöriger Namen enthalten. — Auch an anderen Stellen, wo das verfügbare Material für sich allein betrachtet nicht ausreicht, um ein Bild von der Geschichte der hier behandelten Gruppe von Namen zu gewinnen, wie es bei der aramäischen Namengebung der Fall war, werden wir nun eine entsprechende Entwicklung annehmen dürfen wie dort, wo wir das einzelne genauer studieren können.

Sollte das nicht damit zusammenhängen, daß die Babylonier schon längst ein seßhaftes Kulturvolk waren, als Israel bzw. seine Vorfahren noch ein Nomadenleben führten? Mir scheint, daß man in der Tat aus dem hohen Alter dieser Namen, aus ihrem allgemeinen späteren Zurücktreten und aus der Tatsache, daß wir sie bei einem Volke, das vor nicht langer Zeit erst zur Seßhaftigkeit übergegangen ist, noch zahlreich finden, während sie zu gleicher Zeit bei andern schon längst seßhaften Völkern bereits dem Aussterben nahe sind, den Schluß wird ziehen dürfen, daß der Gebrauch von Verwandtschaftswörtern als Gottesbezeichnungen in Personennamen in den religiösen Vorstellungen des Nomadenlebens der alten Semiten wurzelt.

Die Anschauungen über das Alter des Ṛgveda.

Von

A. Hillebrandt.

1.

Der Veda ist verhältnismäßig spät in den Gesichtskreis der europäischen Forscher getreten. CALAND hat in einer vortrefflichen Abhandlung gezeigt[1]), daß seine mutmaßlich älteste Erwähnung sich in dem berühmten Traktat de tribus impostoribus findet, der von dessen drei ersten Büchern spricht: „Et sectaristarum, ut et Vedae et Brachmannorum ante MCCC retro secula, obstant[?] collectanea, ut de Sinensibus nihil dicam ...; et rerum fundamenta ex prioribus III Vedae libris constarent, nisi invidus aliquis Deorum filius haec III prima volumina furatus esset"[2]).

Bei einer Reihe von Schriftstellern der späteren Zeit finden wir zwar einzelne mehr oder weniger übereinstimmende Berichte, die mit den uns bekannten Tatsachen aber nicht vereinbar sind. Die Vermutung ist wohl berechtigt, daß die strengen Brahmanen ihr Geheimnis Fremden gegenüber möglichst sorgfältig hüteten und den Klang ihrer heiligen Hymnen vor deren Ohren nicht profanieren wollten, haben doch noch 1905, als die Wiener Forscher indische Texte phonographisch aufnahmen, die Brahmanen von Benares sich darüber beraten,

1) W. CALAND, *De Ontdekkingsgeschiedenis van den Veda.* Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 5e Reeks Deel III, Amsterdam 1918, dazu die wichtige und ausführliche Besprechung von TH. ZACHARIAE, GGA. 1922, Nr. 7—9, S. 148—165.

2) Nach der Ausgabe von E. WELLER von 1846; ² 1876, S. 20.

ob sie den Veda in den Apparat hineinsprechen dürften, und meines Wissens diese Frage verneint.

Die erste wissenschaftliche Schilderung des Veda verdanken wir außer Anquetil Duperrons Oupnek'hat (1801), erst Colebrooke's bekanntem und wichtigem Aufsatz „On the Vedas", der freilich die Bedeutung des Ṛgveda noch nicht erkannte, sondern ihren Inhalt kaum der Mühe des Lesens, noch weniger der des Übersetzens für wert hielt[1]). Friedrich Rosen war es, der mit seinem Ṛgvedae Specimen (1830) und seinem ersten Buch des ṚVeda (1838) zuerst den Text der Lieder zur Kenntnis brachte und eine Grundlage für das Studium schuf, die die bekannten Ausgaben von Max Müller, Aufrecht vervollständigten.

Mit dem Fortschritt in der Veröffentlichung der Vedischen Texte trat von selbst die Frage nach ihrem Alter hervor. Die Tatsache, daß sie trotz vieler Versuche und auch Einfälle noch heute der Lösung harrt, beweist ihre Schwierigkeit. Mit seinem Inhalt, seinem vom klassischen Sanskrit vielfach abweichenden Wort- und Formenschatz, um dessen Erklärung wir uns oft vergeblich bemühen, verrät der ṚV. eine vielfach andere Welt als die ist, welche sich in der klassischen Literatur abspiegelt, und steht er vor den Toren der indischen Geschichte.

Der erste, der den Versuch unternahm, eine Theorie über das Datum des ṚVeda und der vedischen Literatur überhaupt aufzustellen, ist Max Müller gewesen, der von der Zeit Buddhas und dem Einbruch Alexanders des Großen als den allein feststehenden Daten der indischen Geschichte ausging. Der Buddhismus hat die Entwicklung der Hauptteile der vedischen Literatur zur Voraussetzung. Es ist kein Zweifel, daß diese in verschiedene Schichten zerfällt, die sich deutlich abheben; zuoberst die vielen Hunderte vedischer Lieder, sodann die umfangreichen Prosatexte, die Brāhmaṇas, die von den Opfern handeln und über deren einzelne Zeremonien spekulieren, zudritt die philosophischen Texte, die Āraṇyakas und Upaniṣaden, die zum Teil in jenen Brāhmaṇas eingeschlossen

1) E. Windisch, Gesch. der SPhilologie, S. 28; Colebrooke, Essays[2] ed. Cowell I, p. 102.

sind, zum größeren Teil darüber hinausgehen und in die Zeit und Gedanken des Buddhismus in noch nicht näher festgestellter Weise hinübergreifen. Am Ende dieser Schichten stehen die Sūtrawerke (die rituellen Handbücher), die die Opferhandlungen im einzelnen für die Priester genau darstellen. MAX MÜLLER nahm als Zeit für diese jüngste Schicht die Jahre von 600—200 v. Chr. an. Sie hat die Brāhmaṇas zur Voraussetzung, für deren Abfassung MÜLLER, in Anbetracht der vielen darin enthaltenen Lehrernamen und Lehrerlisten, die auf lange gelehrte Arbeit schließen lassen, die Zeit von 800—600 v. Chr. ansetzt; den Brāhmaṇas ihrerseits muß die Sammlung der Lieder vorausgegangen sein, und dieser Sammlung wieder die Periode der Liederdichtung, so daß, jeder Zeitraum zu 200 Jahren gerechnet, als Anfangszeit der vedischen Dichtung die Jahre 1200—1000 gelten können. Die gegen diese Ansetzung, die ein etwas mechanisches Gerüst aufstellt, zu erhebenden Einwände liegen nahe. MAX MÜLLER war selbst darüber im klaren, daß es sich, namentlich in bezug auf den Terminus a quo nur um eine versuchsweise Datierung handeln kann. Der Ablauf historischer und schöpferischer Perioden geschieht nicht in dem Gleichmaß so äußerlich aufgestellter Zahlen; die eine oder andere Periode kann hundert Jahre länger oder auch kürzer gewesen sein. MÜLLER ist später selbst weiter gegangen und verlegte das Datum der Abfassung der vedischen Lieder in die Zeit um 1500 v. Chr. zurück[1]). Das entbehrt nicht ganz der Wahrscheinlichkeit. Wir müssen bedenken, daß die Sammlung über 1000 verschiedene Lieder enthält, ja noch mehr als 1000, weil viele der einzelnen Lieder selbst wieder in kleinere zerlegt werden müssen, und dürfen auf einen langen Zeitraum schließen, in der diese Dichtung gelebt hat. Sie hat wahrscheinlich vielmehr, als überliefert ist, geschaffen. Wir begegnen hier und da in den anderen Saṃhitās und Brāhmaṇas herumschwimmenden Versen, die gut alten, nicht mehr vorhandenen ṚVedaliedern entnommen sein können, und finden im ṚV. eine so große Anzahl von Wiederholungen (nach

1) Die schon sehr umfassende Literatur bei M. WINTERNITZ, Indische Literaturgeschichte I, 249 ff.; III, 622.

Bloomfield 5000 unter 40000 Zeilen), daß von seinen Dichtern ältere Gesänge benutzt worden sein müssen. Whitney, der scharfe Rechner und Kritiker Max Müller's, erkennt dessen Zahlen „the merit of extreme modesty and caution" zu, „the era of the Vedic poëts is more likely to have preceded, even considerably, the time thus allotted to it, than to have been more modern ..."[1]).

Müller's Datierung wurde trotz aller Bedenken angenommen und gewann fast dogmatischen Wert, bis H. Jacobi sein Augenmerk auf gewisse astronomische Angaben richtete, die nach seiner Ansicht ein noch höheres Alter der vedischen Lieder verbürgen sollten, und die nahezu hoffnungslose Stille durchbrach.

Die alten Priester, die manche ihrer Opfer zu bestimmten Zeiten darzubringen und für ihren Opferkalender die Himmelserscheinungen zu verfolgen hatten (Neu- und Vollmond, Äquinoktien, Sonnenwende, Jahreszeiten), waren inne geworden, daß der Mond während seines Umlaufs jede der Nächte in einem besonderen Sternbild zubrachte und sprachen von den 27 Nakṣatra oder Mondstationen, mit deren Hilfe man die Stellung des Mondes zu einer gewissen Zeit bestimmte. Es heißt z. B., daß man das den Allgöttern gewidmete Tertialopfer bringen solle, wenn der Vollmond im Sternbild Phalgunī oder Citrā steht, das Varuṇa gewidmete Tertialopfer, bei dem man Varuṇa zu Ehren Gerste ißt, im Vollmond von Āṣāḍha oder S'rāvaṇa; ein Brahmane wählt, je nach seinen Wünschen, den Vollmondstag unter diesem oder jenem Sternbild. Oder wir finden Äußerungen wie die, der Vollmond in Phālguna ist der Mund (der Anfang) des Jahres, die uttare Phalgūs sind der Anfang, die pūrve Phalgūs der Schwanz des Jahres, Äußerungen, die eine Jahrteilung annehmen lassen, die zwischen den beiden Phalgūs liegt.

Jacobi hat mit Genialität eine Anzahl solcher verstreuter Angaben benutzt, um daraus auf das Alter der vedischen Periode zu schließen. Er erkannte, wie gleichzeitig Gaṅgādhara Tilak, daß die sogenannte Kārttika- oder Plejaden-

1) Oriental and Linguistik Essays I, S. 65ff.

reihe nicht die älteste Anordnung der Nakṣatra's bei den Hindus gewesen sei, sondern daß in den vedischen Texten sich Stellen finden, die eine andere Anordnung und damit eine andere Lage der Sonnenwenden und Äquinoktien ergeben, die nach der Präzession der Tag- und Nachtgleichen zu berechnen sei.

Jacobi benützt eine Stelle des ṚV. und Atharvaveda, die von der Hochzeit der Sonnentochter mit dem Monde spricht und die Phalgunīs als die Zeit des Umzuges in das neue Haus angibt, was sich auf den Beginn eines neuen Sonnenlaufs beziehe. Aus einer weiteren Stelle glaubt er ermitteln zu können, daß die Regenzeit mit der Sonnenwende zusammenfiel.

Nun wird in den die häuslichen Dinge regelnden, sogenannten Gṛhyasūtras die Zeit angegeben, in der des Vedastudium begonnen werden soll, das eine spricht von der Zeit „des Hervorbrechens der Pflanzen", ein zweites von dem Vollmondstage im Monat S'rāvaṇa (im ersten Regenmonat im Mittellande im 2. Jahrtausend v. Chr.), ein drittes aber von dem Vollmondstag im Monat Prauṣṭhapada oder Bhādrapada, der nicht mehr mit dem Eintritt der Regenzeit zusammenfällt, eine Bestimmung, die neben jenen nur dadurch erklärt werden kann, daß sie „durch einen altehrwürdigen Gebrauch geheiligt gewesen sein muß, die man auch dann nicht fallen ließ, als der genannte Termin längst nicht mehr mit dem Anfang der Regenzeit zusammenfiel". Der Vollmond in Bhādrapada gehört aber zur Sommersonnenwende in den Phalgunīs, die in der genannten Hymne erwähnt wird, den Sternen δ und β des Löwen; der Sommersonnenwende in den Phalgunīs geht das Frühlingsäquinox im Orion voraus, in den Brāhmaṇas ist es in die Plejaden (2500) verlegt, später in das Jahr 1300 v. Chr.

Dem mit der Regenzeit beginnenden Jahr stellt Jacobi ein zweites zur Seite, dessen Anfang durch die Wintersonnenwende bestimmt ist, ein drittes, das vom Herbstäquinox ausgeht, und erklärt die verschiedenen, anscheinend in sich widerspruchsvollen Angaben über den Beginn der einzelnen Tertialopfer mit den drei verschiedenen Jahresanfängen.

Mit Hilfe solcher Angaben und der Berechnung der Prä-

zession der Tag- und Nachtgleichen kommt JACOBI zu dem Schluß, daß „die vedische Kulturperiode sich etwa von 4500 bis 2500 erstrecke und wir nicht fehlgehen würden, wenn wir die uns erhaltene Sammlung von Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode zuschreiben". Seine Ansicht hat bei G. BÜHLER, WINTERNITZ und, bis zu einem gewissen Grade bei A. BARTH Zustimmung oder Anerkennung gefunden, die schärfste Ablehnung aber von anderer Seite, wie von THIBAUT, WHITNEY, OLDENBERG, die auf die Unsicherheit der Angaben und die mangelhafte Vertrautheit der damaligen Inder mit den wirklichen Vorgängen am Himmel hinwiesen. Die Unsicherheit und Ungenauigkeit der Daten ist zuzugeben[1]); JACOBI's Ansicht ist erschüttert, wie BARTH sagt, aber nicht zerstört. Ich glaube, daß ein Kern darin enthalten ist, der weiterer Feststellung bedarf, und denke mit BARTH: Quoi qu'il faille penser de l'une ou l'autre des preuves réunies par M. JACOBI, l'ensemble en est frappant, et il faudra en tenir compte à l'avenir. Désormais, quand on se trouvera en présence, dans les Brāhmaṇas ou ailleurs, de passages comme ceux où il est dit que les Phalgunīs sont le commencement de l'année, il ne sera plus permis de les traiter comme de simples boutades ... Ce qui, en réalité, pour le présent du moins, risque de faire le plus de tort à cette explication, c'est qu'elle va à l'encontre du courant de l'opinion actuelle. Mais n'est-ce pas de se demander avec M. JACOBI: ›sur quoi repose après tout cette opinion actuelle‹? Et si l'on est obligé de répondre: ›sur des conjectures‹, il faudra bien convenir aussi que ce n'est pas une raison pour en faire quelque chose d'intangible.

Besonderer Beachtung scheint mir auch jetzt noch JACOBI's Bemerkung über den Polarstern wert zu sein. Wenn die junge Gattin nach der Hochzeit die Schwelle ihres neuen Heims betritt, heißt der Gatte sie den Sternenhimmel zu beschauen, zeigt ihr die Arundhatī (einen der Sterne des großen Bären) und den Polarstern, *dhruva* d. i. „den festen", mit einem das Wort *dhruva* enthaltenden Spruch. Es kann sich hierbei nur

1) BARTH, Oeuvres II, S. 156; IV, S. 180.

25009

um den einen Stern, α Draconis, handeln, der allein im Laufe der Jahrhunderte eine Poldistanz von 0 6′ hatte, um als Polarstern gelten zu können; der jetzige ist natürlich ausgeschlossen, das führt auf die Zeit etwa von 2780 v. Chr.

Nicht Recht hat Jacobi, wenn er dem ṚV., in dem der Dhruva nicht erwähnt ist, darum den Polarstern abspricht. Einmal wäre das ein zweifelhaftes Argumentum ex silentio; sodann darf die Frage aufgeworfen werden, ob er dort, bei der nicht seltenen Verschiedenheit des Lexikons, nicht unter einem anderen Namen auftritt. Ich habe schon (v. myth. S. 182) für ṚV. I, 30, 19 diese Möglichkeit hervorgehoben; Brunnhofer will einen Namen für den Polarstern des ṚV. in dem Namen *ája* oder *ája ékapad* wiederfinden, was zu untersuchen wäre. Aber über die Tatsache der Erwähnung des Polarsternes als einer alten, beim Opfer aufbewahrten Reminiszenz sind nach meiner Ansicht Jacobi's Gegner zu leicht hinweggegangen; so Oldenberg, wenn er bezweifelt, daß man bei der Bestimmung des himmlischen Poles besondere Ansprüche an die Genauigkeit gestellt habe; „ein Stern, der nur bei sehr gutem Willen als einigermaßen unbeweglich gelten konnte, werde als Polarstern akzeptiert worden sein“[1]), oder Whitney: ‘for such observers, and for such a trifling purpose, any star not too far from the pole would have satisfied both the newly-wedded woman and the exhibitor; there is no need of assuming that the custom is one handed down from the period when α Draconis was really very close to the pole, across an interval of two or three thousand years, during which there is no mention of a pole-star, either in Veda or Brāhmaṇa’[2]). Das ist eine Vermutung, keine Widerlegung.

Über Jacobi geht Bal Gaṅgādhar Tilak in seiner gleichzeitig erschienenen Schrift Orion[3]) weit hinaus, in der er die Aditi- oder Vor-Orionperiode als die älteste in der Arischen Zivilisation ansieht und ihr ungefähr die Zeit von 6000—4000 v. Chr. zuweist, in der die vollendeten (finished) Hymnen noch

1) ZDMG. 48, 642¹. 2) JAOS. Proc. 1894, LXXXIX.

3) The Orion or researches into the antiquity of the Vedas. Bombay 1893, S. 206/7.

nicht bekannt gewesen zu sein scheinen und halbprosaische und halbpoetische Nivids (Einladungsformeln) mit den wichtigeren Namen, Beiworten und Taten der angerufenen Götter wahrscheinlich in Gebrauch waren. Dann folge die Orionperiode, die ungefähr von 4000—2500 v. Chr. sich erstreckte, von der Zeit, da das Frühlingsäquinoktium im Sternbild Ārdrā sich befand, bis zu der, wo es zum Sternbild der Kṛttikāḥ zurückwich. Das sei die wichtigste Periode in der Geschichte der Arischen Zivilisation. Eine gute Anzahl Hymnen (z. B. die Vṛṣākapihymne) seien zu dieser Zeit gesungen und verschiedene Legenden entweder neugebildet oder aus älteren neu entwickelt worden. Auf annähernd die gleiche Zahl (von 6000) verfällt unter vielen Gewaltsamkeiten Brunnhofer, der, einer Anregung von A. Weber folgend, das Götterpaar der Aśvins oder Dioskuren als das Sternbild der Gemini und zwar als damaliges Frühlingsgestirn erklärt. Die Aśvinhymnen des ṚV. seien nicht in Indien, nicht im Pandschab, sondern jenseits des Hindukusch, zwischen den Südufern des Kaspischen Meeres und dem unteren Lauf des Oxus gedichtet worden. Das Frühlingsgestirn der Aśvins sei dort (40—42° nördlicher Breite) eine Viertelstunde vor Sonnenaufgang am Himmel sichtbar gewesen, das treffe in dieser Gegend auf das Jahr 6000 zu[1]).

In einem 10 Jahre später erschienenen Werk 'The Arctic home in the Vedas' geht Tilak einen zu großen Schritt weiter und verliert den Boden unter den Füßen. Er will beweisen, daß die Heimat der Ahnen des vedischen Volkes im fernen Norden lag, in Gegenden rund um den Nordpol, daß sich genug Beweise im Veda und Awesta fänden, um das Vorhandensein einer arktischen Heimat in der Interglacialzeit darzutun; die Zeit 8000—5000 v. Chr. sei die der Wanderung aus der Urheimat, die von 5000—3000 die Orionperiode, als das Frühlingsäquinoktium im Orion lag, und viele vedische Lieder ließen sich auf die erste Zeit dieser Periode zurückführen usw.[2]). Noch phantastischer ist Abinas Chandra Das, der in einem

1) Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft vom 15. 5. 1899, S. 478 ff.; 20. 1. 1900, S. 80 ff.

2) Bombay 1903, cf. S. 413, 453, 464.

an sich nützlichen Buch darzutun wünscht, daß wir „mit Sicherheit“ aus den inneren Angaben des ṚV. und der nachherigen vedischen Literatur schließen können, daß die ṛgvedische Kultur im Siebenstromland vor einigen 30000 Jahren begonnen habe, und die alten Arier [die Indogermanen] als Autochthonen des Pandschab ansieht[1]). S. 15: [the prominent Oriental scholars of Europe and America] have turned their research-telescopes to all possible directions from Central Asia to the Arctic regions, and from the Arctic regions to Northern and Central Europe, and even to Asia Minor and Mesopotamia, *excepting India and Persia*, and are content to believe that Central Europe was the original cradle of the race; in spite of unmistakable and even positive geological and ethnological proofs and evidences to the contrary! They could not but declare the Ṛgveda to be the earliest work extant of the Aryan race; but probably not studying it with that spirit of detachment absolutely necessary for the discovery of historical truths, and having their vision limited, circumscribed or turned away by their telescope being focussed to a wrong point, they have failed to be struck and impressed by the many startling and wonderful proofs, found interspersed in the pages of the abovenamed ancient Scripture, about the hoary antiquity of Ṛgvedic culture and civilisation, and about their origin and development in the Land of the Seven Rivers or the Punjab from Later Palaeolithic and Neolithic times. If they had done this, and allowed their vision a broad sweep in all directions, they would undoubtedly have come to the conclusion that the original cradle of the white Neolithic people of Europe, the ancestors of the present European races, was in the Punjab and Iran, situatad in *South-Western Asia*, whence they entered into Europe with Aryan speech and Neolithic culture about 15000 or 20000 years ago, when the ice had permanently receded to the North from Southern and Central Europe'!

Es wird Das nicht gelingen, europäische Gelehrte von der Möglichkeit zu überzeugen, in die Neolithische Periode

1) Ṛgvedic Culture, Calcutta 1925.

zurückzugehen und alle Zeiträume zu überspringen, in denen eine älteste arische Periode als möglich gilt; es kann unterlassen werden auf die wilden Hypothesen einzugehen.

2.

Den Ansichten von Jacobi und Tilak stehen die skeptischen Äußerungen einiger westlicher Gelehrter gegenüber, die das Datum des ṚV. weit unter die von jenen oder auch nur von Max Müller angenommene Zeit heruntersetzen wollen. Meines Wissens ist der erste dieser Richtung J. Halévy, der in einer letzten seiner Abhandlungen eine Polemik gegen das angebliche Fehlen einer schriftlichen Aufzeichnung, die Behauptung rein mündlicher Überlieferung führt und die Möglichkeit des Erlernens so umfangreicher Texte durch die Schulen in Frage stellt[1]). Die erste Sammlung und Aufzeichnung der Schriften wird ja schwerlich ohne äußere Hilfsmittel vor sich gegangen sein; aber die Tatsache, daß Texte von großem Umfange auswendig gelernt und im Gedächtnis aufbewahrt wurden, ist nach den Beobachtungen von Haug, Bühler u. a. über alle Zweifel erhaben und wird für die alte Zeit durch die nachher anzuführenden Zeugnisse der Pālitexte, die von der mündlichen Überlieferung sprechen, gesichert. Das indische Gedächtnis ist eben von Jugend auf und einseitiger geschult als das unsere. Mit Staunen erlebte ich, wie Gangādhara Śāstri im Queens College in Benares 1905 seinen Schülern den damals gerade gelesenen Kāvyaprakāśa des Mammaṭa mit seinen schwierigen Versen halblaut voransummte und, ohne ein Buch aufzuschlagen, erklärte.

Die Gründe Halévy's zugunsten einer späteren Abfassung des ṚV. sind nicht stichhaltig. Z. B. will er das Lied X, 75 mit seiner Aufzählung der Flußnamen Nordindiens, auch des Ganges, in die Zeit Candragupta's verlegen, »qui favorisait l'expansion du brahmanisme dans l'Est«. Max Müller's Annahme, daß das Lied einen viel weiteren geographischen Horizont als andere Lieder habe und wir von einem Dorf-

1) Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde. Paris 1899. Daselbst Anm. 1 sind weitere Schriften angeführt.

barden erwarten dürfen, wird von HALÉVY wiederholt und ist in gewissem Umfange richtig. Aber waren die vedischen Dichter schlechthin Dorfbarden und waren sie nicht vielmehr die gebildeten Elemente ihrer Zeit, die sehr gut von dem Ganges gehört haben konnten, der ja nicht nur durch den Osten, sondern auch durch den halben Norden Indiens fließt und, aus besonderem Anlaß nun an der einen Stelle ohne jede Bemerkung genannt wird? Wenn H. hier sagt: ›. . . ce n'est pas un simple chansonier rustique du fond du Gandhāra, qui aurait adressé des hommages à des fleuves lointains, mais un prêtre relativement bien renseigné sur l'hydrograqhie [!] de son pays . . On ne saurait affirmer d'emblée que le poète sacerdotal ait émigré personellement du bord de l'Indus pour s'établir sur celui du Gange, mais il est hors de doute que, de son temps, tout le monde savait que les établissements brahmaniques pullulaient au voisinage du Gange et du Yamouna, et cela, si nous voulons rester dans les limites tracées par l'histoire documentée [!], nous oblige à dater cet hymne du règne du Tschandragupta, qui favorisait l'expansion du brahmanisme dans l'est‹, so läßt er außer acht, daß schon im 6. und 5. Jahrhundert Buddha am Ganges predigte, mit Brahmanen fortwährend in Berührung kam und deren Lehren bekämpfte. Ist es notwendig oder wahrscheinlich, daß die flüchtige Kunde vom Ganges dem Geographen unsers Liedes — selbst wenn er ein Dorfbarde gewesen wäre — erst zur Zeit Candragupta's, also einige Jahrhunderte später, zu Ohren kam?

Die der Luft gelehrter Konstruktionen entstammte Hypothese von der Verwandtschaft der Ādityas und Ameṣaspentas nimmt H. als Tatsache hin, um daran den Gedanken, daß das persische Reich der Vermittler gewesen sei, zu knüpfen, wobei er Anāhitā und Aditi gleichsetzt. ›Admettons avec une complaisance exagérée que l'espace de cinqante ans de bon voisinage ait suffi à faire adopter par les Perses le cycle babylonien en question, et que la transmission de la part des Perses aux Indiens s'est aussi accomplie dans le court espace de cinqante ans, la date des hymnes védiques consacrés aux Ādityas tomberait tout au plus à la première moitié du

IVe siècle, c'est-à-dire six cents ans plus bas que l'estimation minime admise par les Indianistes (S. 20)«. Bei diesen Annahmen freilich.

Als drittes Beispiel der Halévy'schen Beweisführung führe ich seine Stellungnahme zu dem in ṚV. oft erwähnten Namen der Dāsas an. Anderwärts zeigte ich, daß er im ṚV. drei historisch aufeinander folgende, aus einander abgeleitete Bedeutungen hat, 1. feindliche Stämme: ursprünglich Bezeichnung der Dāsas; 2. Feind überhaupt, a) weiße und dunkelfarbige, b) Dämonen; 3. Sklave, die aber nicht beliebig wechseln, sondern sich nach den verschiedenen Büchern historisch abstufen[1]). Mit anderen Worten, Dāsa ist der Name des Volksstammes der Däher, der an den Ufern des Oxus nomadisierte und den Indern solche Schwierigkeiten bereitete, daß er lange als Bezeichnung feindlicher Stämme in der Erinnerung haften blieb und schließlich in die späte Bedeutung „Sklave" überging. Wie kamen die Inder dazu, sie als ihre Feinde zu finden und zu betrachten? Halévy meint, man müsse sich fragen, ob der Name nicht anfänglich »par un peuple extra-indien soumis plus ou moins temporairement à un dynaste du Pendjab (S. 34)« geführt worden sei. Er folgert u. a. aus den Angaben Strabon's, daß der Name Dāsa nicht vor dem Jahre 256 v. Chr. in Indien eingedrungen sein könne und der Haß gegen die Dāsas wahrscheinlich seine Quelle in den wiederholten Versuchen habe, die die ersten Arsakiden sicher nicht unterlassen hätten, Indien, das eine Provinz des Achämenidenreiches bildete, wieder zu erobern, und kommt S. 37 zu der »conclusion nette«: »les hymnes du ṚV. qui sont hostiles aux Dāsas se placent chronologiquement en deçà de 255 comme date supérieure«. Diesen Schluß könnte man verstehen, wenn die Nachrichten der Griechen wirklich die älteste Kunde von jenen Stämmen brächten, oder wenn wir mit Chandra Das annehmen wollten, daß die arischen Inder in Indien ihren ursprünglichen Sitz gehabt hätten, und wir nicht sicher wären, daß sie dort erst einwanderten und ihre Lieder nicht einen Teil der Kämpfe widerspiegelten, die ihre Wanderungen dahin begleitet haben.

1) VMyth. 3, 275; ZfI. 3, 15. 16.

Auf diesen Wanderungen müssen sie mit den Dāsas in vorhistorischer Zeit in Berührung gekommen sein, ebenso wie mit den jenen naheverwandten Paṇis, die ebenfalls am Oxus und darüber hinaus nomadisierten und keine „Geizhälse" waren, sondern Räuberstämme, die in vorhistorischen Zeiten, noch außerhalb der Grenzen von Hindustan, in das Gebiet der Inder vorbrachen, um sie zu plündern, und ihre Namen der indischen Überlieferung einprägten. Ich übergehe Halévy's übrigen Argumente.

Gegen die Annahme eines hohen Alters des ṚV. haben sich noch Hüsing[1]) und Hertel ausgesprochen. Jener geht unter heftigen Angriffen gegen die Indologen und „ihre stürmische Abneigung gegen alles Geschichtliche, ja schon gegen alles historische Denken" von den Funden von El-Amarna und Boghaz-köi aus, sie geben uns „die ersten festen Punkte indischer Chronologie an die Hand, beweisen schlagend, daß die Inder von Armenien aus, und zwar wahrscheinlich seit etwa 1000 v. Chr. nach Awghanistan gegangen sind, wo sich im wesentlichen die Periode des Ṛgveda abspielte und daß sie erst sehr spät vermutlich unter dem weiteren Drucke der nachrückenden Iranier teilweise nach Indien abgedrängt wurden. Von einem hohen Alter indischer Geschichte in Indien kann also gar keine Rede mehr sein und die lächerlichen Bemühungen, die Inder von Indien aus um 1200 nach Mesopotamien gelangen zu lassen, belegen nur die völlige Unvertrautheit ihrer Urheber mit der Geschichte des alten Orients sowie überhaupt mit Schulung in historischem Denken (S. 161)". So Hüsing,

Das Urteil wird durch seine Schärfe nicht richtig. Wir müssen vielmehr fragen, waren es Inder, die dort in Boghazköi auftauchen, oder waren es die Inder? Eine sehr verschiedene Sache. Waren die in den Urkunden genannten Könige dieselben, welche dann weitere Wanderzüge nach Osten fortsetzten oder waren es Führer der hinter den Ostwanderern zurückgebliebenen Haufen? Oder drittens: Kamen sie wirklich von Westen und nicht vielmehr von Osten und Nordosten,

---

1) Die Inder von Boghaz-köi in ‚prace lingwistyczne ofiarowane Janowi Baudouinowi de Courtenay'. Krakau 1921.

um sich westwärts eine Herrschaft anzueignen, während andere Scharen nach dem Osten, nach Indien abschwenkten?

Hüsing meint, die Einwanderung der Inder über Turkestan hinge „ganz in der Luft, während wir die Inder jenseits des Kaukasus heute mit Händen greifen können (S. 157)". Ich wünschte diese Beweise handgreiflicher zu sehen. H. hat das Verdienst, den bisher als indisch erkannten Namen noch weitere mit einleuchtender Erklärung hinzugefügt zu haben, aber daß die Inder vom Kaukasus ihren Weg nach Afghanistan gemacht haben sollten, ist viel weniger einleuchtend als der durch Turkestan. Seltsam, daß die Völker Mesopotamiens, an deren Grenzen sie doch hingestreift sein müßten (abgesehen eben von Boghaz-köi), so gar nichts von ihnen berichten und auch die vedischen Texte dieser Völker nicht gedenken, während nach den Zügen durch Turkestan die Erinnerungen an Kämpfe mit den Dāsas und Paṇis, die Erwähnung der Rasā (Oxus oder Jaxartes) leicht verständlich aus der Geschichte sind. Auch die Vorliebe für Pferdesport und -Rennen war auf dem Wege durch die Ebenen des Nordens leichter, als auf dem schwierigen Wege vom Kaukasus her, begreiflich. Ich verweise auf die Worte Ungnad's, „daß die Inder und Iranier, vielleicht als engverwandte Stämme, vor 2000 v. Chr. etwa im Iran saßen, daß ein Teil von ihnen nach Westen zog, und, da seinem Vordringen in das fruchtbare Alluvialland Babyloniens von der dortigen Großmacht erfolgreicher Widerstand entgegengesetzt wurde, weiter nach Subartu und Palaestina drang und dort, wenigstens stellenweise die Herrschaft an sich riß. So prallten die beiden indogermanischen Wellen, Hethiter von Westen, „Inder" von Osten kommend, im westlichen Euphratgebiet aufeinander. Diese „Inder" sind dem Gesagten zufolge niemals in Indien gewesen[1])."

Hüsing beruft sich auf Brunnhofer's Deutung des ṚV. VIII, 46, 21 ff. genannten König Pṛthuśrávas Kānītá als König der Parther[2]) („Ruhm der Parther") und dessen Identifizierung

1) Arthur Ungnad, Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens. Breslau 1923, S. 12. Cf. auch Ed. Meyer, SPAW. 1925, S. 254.

2) Arische Urzeit S. 53.

mit dem Sakakönige [scheinbar] gleichen Namens, der etwa im 2. Jahrh. v. Chr. regiert habe. Es könne wohl nun kein Zweifel mehr bestehen, daß die beiden *kānīta* die gleiche Person seien, und die Erwähnung dieses Kānīta im ṚV. bedeute, daß die Sammlung dieser Lieder im 2. Jahrh. v. Chr. noch nicht abgeschlossen war (S. 162).

In der Tat spricht der ṚV. an der besagten Stelle von einem Könige dieses Namens, dem der Priester Vaśa Aśvya zum Dank für reiche Geschenke sein Loblied singt. Aber es ist unwahrscheinlich, daß Pṛthu hier Parther heißt, da die Parther unter der Bezeichnung *Pārthava* vorkommen und *pṛthú* ein Beiwort von *śrávas* ist (I, 9, 7: *pṛthú*, *bṛhát*). In demselben Liede, das die Freigebigkeit der Pṛthuśrávas Kānītá preist, spielt der Dichter mit den Worten *várṣiṣṭham akṛta śrávaḥ* („er schuf sich breitesten Ruhm") ganz deutlich auf diesen Sinn des Namens an. Schon dadurch verliert der Gedanke, daß es sich bei Kānīta um einen skythischen oder parthischen Fürsten handle, an Gewicht. Der Namensgleichheit kann man Bedeutung nicht beilegen. Aber setzen wir den Fall, daß in Wirklichkeit Vaśa Aśvya bei einem Könige der Skythen usw. mit Namen Kānīta Geschenke empfing, sind die beiden Kānītas dieselben? Wir wissen von dem Könige der Münzen gar nichts sonst, nicht einmal, ob er Vorgänger oder Nachfolger gleichen Namens hatte, ob er der erste, dritte, fünfte etwa seines Geschlechtes war[1]). Es ist bekannt, wie oft derselbe Name in Fürstengeschlechtern wiederkehrt, wir mehrere Artabanus, Volagases, Mithridates haben. Man mag an Pischel's durch Kielhorn widerlegten Versuch erinnern, den Grammatiker Pāṇini (um 350 oder 500 v. Chr.) mit einem Dichter desselben Namens aus dem 6. oder 7. Jahrh. n. Chr. zu identifizieren. Kann nicht, die Gleichheit der Namen zugegeben, ein Kānīta 1000 Jahre vor dem der Münze gelebt haben?

1) Ferdinand Justi, Iranisches Namenbuch: „*Κανίτης* oder *Κάνιτος*, skythischer König, etwa im 2. Jahrh. v. Chr.". Nach den „Berliner Blättern für Numismatik" II lag die Burg des K. wahrscheinlich in der Nähe von Olbia, sind die Münzen dem Stil nach aus dem 3. Jahrh. v. Chr. 260—240. Vasmer, Die Iranier in Südrußland 1923, erwähnt den Namen lediglich unter Verweis auf Justi.

Mit anderen Gründen tritt für eine Herabdatierung des ṚV. Hertel ein, der in einer in Aussicht gestellten Schrift „Über Heimat und Alter der ṚV.“ zu zeigen beabsichtigt, „wie unhaltbar die geltenden Lehrmeinungen über beides sind“. Vorläufig verweist er auf die Lieder I, 152; II, 23; VI, 61, für die mit dem Datum Zoroasters, den er in das 6. Jahrh. v. Chr. verlegt, der terminus post quem gegeben sei[1]). Verstehe ich Hertel recht, so schließt er aus dessen Feindschaft gegen die Daēvas und dem in ṚV. dreimal (und zwar in den genannten Hymnen) auftretenden *devaníd*, sowie aus dem häufigeren *brahmádviṣ* auf einen Angriff gegen die Zoroastrier. Ist das notwendig? Beides wird sich auf alle beziehen, die dem Kultus der Devās nicht anhingen oder die Brahmanen mit ihrem Opferdienst nicht anerkannten, keinen Soma darbrachten und kein Opferhonorar spendeten, und deren werden sie genug auf ihren Wanderungen in wie außerhalb Indiens gefunden haben. Von *devaníd* unterscheidet sich nicht wesentlich das Wort *ádevayu*, das VIII, 97, 2. 3 von dem Paṇi gesagt wird, der gewiß kein Mazdayasnier oder Zoroastrier war, VIII, 70, 11 vom Dasyu, vom Geizhals überhaupt I, 150, 2; *brahmádviṣ* wird VII, 104, 2 ein Dämon (*rakṣas*) genannt, VI, 52, 2 ganz allgemein von dem gesprochen, der das in Vollziehung begriffene *bráhman* tadelt[2]). Ein Feind des Brahman braucht kein Zoroastrier zu sein, sondern ist jeder im brahmanischen Sinne Ungläubige, könnte späterhin auch ein Buddhist sein. Es ist doch auch zu erwägen, daß an keiner Stelle des ṚV. von Zaraϑuštra auch nur andeutungsweise gesprochen wird, keiner sich gegen dessen Revolution richtet und der von ihm an die Spitze gestellte Name *Asura* im ṚV. in vollem Glanze steht, von ganz wenigen Fällen abgesehen, die eine Feindschaft gegen die Asuras bekunden und sich in späteren Liedern finden. Daraus kann ich nicht schließen, daß selbst in diesen wenigen Zoroastrier oder auch nur Mazdayasnier gemeint waren, und wiederhole meinen Ved. Myth.

1) Indogerm. Forschungen 41, S. 200; die Zeit Zoroasters S. 58, 59 u. 62; die Methode S. 7.

2) *áti vā yó maruto mányate no bráhma yáḥ kriyámāṇaṃ nínitsāt* |

3, 437 ausgesprochenen Satz: „in einem mit den Devaverehrern längst zerfallenen Asurakreise, der gegen den Opfer- und Götterkult jener protestierte und kämpfte, mag der iranische Reformator, lange nach der Zeit der ṛgvedischen Lieder erstanden sein". Jener große Unterschied, der zwischen der zumeist freundlichen Stellung der ṚVLieder zu den Asuras und dem stets feindlichen Verhalten der Brāhmaṇas ihnen gegenüber besteht, wird von uns überhaupt nicht genügend beachtet, obwohl er einen Wegweiser in der Entwicklungsgeschichte bedeutet. Wollte man aus dem Wandel der Wortbedeutung auf einen Einfluß Zaraϑuštra's schließen, so kann er nur zwischen der Zeit des ṚV. und der der Brāhmaṇas stattgefunden haben.

Hertel verweist auf Yt. 13, 89, wo es von Z. heiße, daß er der erste gewesen sei, der die *daēva* geschmäht hat (*yō paoiryō .. nāist daēvō*); aber an derselben Stelle ist er auch *yō paoiryō āϑrava yō paoiryō raϑaēštā yō paoiryō vāstryō fšuyąs*, es dürfte also wohl weniger sich um eine historische Angabe als um eine Verherrlichung des Religionsstifters durch einen Gläubigen handeln[1]).

3.

Gegenüber dem Schwanken der Meinungen gibt es bisher nur einen zuverlässigen Weg, auf dem wir wenigstens den terminus ad quem erreichen, während der a quo nach wie vor im Dunkel liegt, den Weg über die buddhistische und grammatische Literatur. Gehen die buddhistischen Schriften ihrer Abfassung nach auch nicht auf Buddha selbst zurück, so spiegeln sie doch seine und seiner Jünger Lehre und reichen in ihren ältesten Schichten bis nahe an die Zeit des Lehrers hinauf. Wir können sie dort, wo sie positive Angaben über brahmanische Verhältnisse machen, und zwar besonders dann, wenn sie es in öfter gleichlautend wiederkehrenden Sätzen tun, als einwandfreie Quellen betrachten.

Wir begegnen darin den Worten *mantrapāragū* und *veda-*

---

1) Auch ṚV. X, 22, 1. 2. 10 (Hertel, Methode, S. 31, 32) dürfte sich anders, als Hertel will, erklären.

pāragū als einer Bezeichnung gründlicher Mantra- oder Vedakenner und besonders häufig den *tevijja*'s (traividya), d. i. „den Kennern der dreifachen Wissenschaft", des Ṛgveda, Sāmaveda, Yajurveda, die darum auch *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū* „Kenner oder Meister der drei Veden" heißen; der nichtkanonische Atharvaveda ist erst später als vierter Veda hinzugetreten. In einer Stelle des Aṅguttara Nikāya fragt Gotama den Brahmanen Tikaṇṇa, was er unter einem Tevijjabrahmanen verstehe, und dieser erwidert, daß das „ein Mann von edler Abstammung bis ins siebente Glied sein müsse, ein Lehrer, der die Mantras kennt, die drei Veden studiert hat" und fügt noch eine Reihe von Schriften hinzu wie Lexikon, Grammatik, die man beherrschen müsse, um als Tevijjabrahmane zu gelten[1]). Dieselbe Erklärung treffen wir an anderen Stellen mit einem in der Hauptsache gleichen Wortlaut; z. B. heißt es im Dīghanikāya — in Franke's Übersetzung[2]) —: „Nun hatte der Brahmane Pokkharasāti zum Schüler damals gerade einen Jüngling aus dem Geschlechte der Ambaṭṭha, der den Studien ergeben, in den vedischen Versen und Sprüchen beschlagen und mit dem Studium aller drei Veden, der synonymischen Wortverzeichnisse, Hilfsbücher und philologischen Technik und fünftens der Legendenwerke schon fertig, in der Grammatik bewandert und in der logisch beweisenden Natur- und Welterklärung und der Lehre von den charakteristischen Körpermalen ‚der Großen' beschlagen war".

Einige der Worte sind nicht ganz sicher deutbar und werden von anderen anders erklärt, z. B. übersetzt Franke *keṭubho* als „Hilfsbücher", während wir erwarten und der Kommentar meint, daß es „Ritual" bedeute. Daran besteht aber kein Zweifel, daß wir hier nicht nur die drei Veden, sondern das ganze Arsenal der brahmanischen, an den Veda sich anknüpfenden Hilfswissenschaften vor uns haben, die als die „Vedāṅgas", „die Vedaanhänge" bekannt sind und den buddhistischen Texten, die sie öfter anführen[3]) ebenfalls bekannt gewesen sein müssen.

---

1) I, p. 163, 166 (58, 59). 2) II, 1, 3 (Ambaṭṭhasutta).
3) Z. B. Majjh. Nik. 2, 91, 93 usw.

Die geläufigen Namen der drei Veden scheinen erst in buddhistischen Texten späterer Zeit aufzutreten (*iru-*, *yaju-*, *sāma-beda*); aber in dem von den Tevijjas eingehender handelnden Text finden wir verschiedene Schulen aufgezählt: „Verschiedene Brahmanen“, so heißt es in einem Gespräch zwischen Buddha und Vāseṭṭha, „lehren verschiedene Wege, die Addhariya-Brahmanen, die Tittiriya-Brahmanen, die Chandoka-Brahmanen, die Bahvarija-Brahmanen. Sind das alles Wege der Erlösung, sind das alles Wege, die den entsprechend Handelnden zur Vereinigung mit Brahman leiten[1])?“

Wir finden also die „Addhariyas“, die „Anhänger des Yajurveda“, die Tittiriyas, „die Anhänger eines Zweiges des schwarzen Yajurveda“, die Chandoka [varia lectio Chandāvas] „die Anhänger des Sāmaveda“ und zuletzt die Bahvarijas, „die Anhänger des Ṛgveda“, nach einer anderen Lesung, die weniger brauchbar ist, „die dem heiligen Wandel sich ergeben“.

Nicht weniger wichtig ist der mehrfache Hinweis auf die Tradition, die die Lieder von Geschlecht zu Geschlecht vererbt. So spricht der Brahmane Kāpaṭhika vom alten Wortlaut der Mantras, der so und so in unmittelbarer Folge nach der Weise von Körben überliefert werde[2]). Genauere Belehrung als dieser im einzelnen nicht ganz klaren Stelle verdanken wir einigen anderen, die die Tradition deutlich kennzeichnen. Gotama spricht zu Ambaṭṭha von jenen „alten Sehern unter den Brahmanen, den Verfassern der Vedasprüche, den Verkündern der Vedasprüche Aṭṭhaka, Vāmaka, Vāmadeva, Vessāmitta, Yamataggi, Aṅgirasa, Bharadvāja, Vāseṭṭha, Kassapa, Bhaga, deren alten Wortlaut die heutigen Brahmanen, so wie er gesungen, verkündet, zusammengestellt ist, nachsingen, nachsprechen, das Gesprochene nachsprechen, das Gelehrte nachlehren. Wirst du in dem Gedanken „ich studiere sie mit dem Lehrer“ zu einem Seher werden oder den Weg dazu ein-

1) Dīgha Nikāya XVI (Tevijja Sutta 10 ff.).

2) Majjhima Nikāya 2, S. 169 (95): *porāṇaṃ mantapadaṃ itihītiha paramparāya piṭakasampadāya*: Neumann übersetzt: „uralte Spruchlieder, die auf Treu und Glauben, einem Korbe gleich von Hand zu Hand weitergehen“.

schlagen?"; ähnlich oder gleich an anderen Stellen[1]). Wir begegnen, abgesehen von dem Hinweise auf die alte Überlieferung, den uns größtenteils bekannten ältesten Vedadichtern als den Urhebern der Tradition. Mir ist nicht bekannt, daß im Pāli alte Vedastellen angeführt würden; aber es ist von Bedeutung, daß wir eine kurze Beschreibung des berühmten Sāvitrīgebetes darin haben, das im Pālitext als das „vornehmste der vedischen Metren" (*chandaso mukham*) bezeichnet wird[2]), so wie das Agnihotra als das vornehmste der Opfer: „ich frage nach der *sāvittī*, die aus drei Halbversen (Pādas) und 24 Silben besteht"[3]). Damit ist der später zu so besonderer Heiligkeit gelangte Vers ṚV. III, 62, 10 gemeint, der im ṚV. noch nichts von dieser andere Verse überragenden Bedeutung hat und sie erst in einer späteren Zeit erlangte, aus der sie der Buddhismus übernahm. Ebenso zeigt die Entwicklung von *brahmán* zum „Gott Brahmā", von der der ṚV. noch nichts weiß, daß der Buddhismus ihn einer späteren Zeit als der Veda ist entlehnt hat.

Diese Tatsachen scheinen mir bedeutsam genug, um die Meinung zu stützen, daß die vedische Literatur schon zu Buddhas Zeiten und vor ihr vorhanden war und zwar nicht nur in ihren älteren Schichten, sondern auch in dem damit verknüpften wissenschaftlichen Apparat. Eine weitere Tatsache gibt das Ritual. Das Pāli kennt nicht nur die kleineren Unterscheidungen des rituellen Sprachgebrauchs, wie z. B. die Verschiedenheit des technischen Ausdruckes *yaj* und *yājay-* (*yajāp-*) je nachdem der Priester opfert oder den Laien opfern läßt, sondern vor allem die Namen der wichtigsten Opfer des vedischen Rituals, wie des Agnihotra (Feueropfer), des Roß-, Wettfahr- und selbst des Menschenopfers, und erwähnt gelegentlich die Dakṣiṇās, die Opferhonorare, die bei dem einen oder anderen dafür gezahlt werden[4]). Mir scheint, auch das weist auf die

---

1) Dīgha Nikāya III, 2, 8, 9; XIII, 13. Man vergleiche hierzu aus Nirukta I, 20 die Stelle über die mündliche Überlieferung und die Bemerkungen über die Zeit des Nirukta unten S. 23.

2) Vinaya-Piṭaka I, 246. 3) Suttanipāta 457. 568.

4) Cf. Suttanipāta 304 und Kātyāyana Śr. S. 22, 2, 24.

Priorität des Veda vor der buddhistischen Zeit hin. Wir können aus all dem schließen, daß die Vedaperiode dem Buddhismus abgeschlossen vor Augen stand, also im 6.—5. Jahrh. vollendet war.

Es scheint hier am Platz eine Bemerkung Bühler's einzuschalten, der in seiner Jacobi's Ansicht besprechenden Arbeit[1]) die Tradition der Jainas erwähnt, deren erster Sektenstifter Pārśva nach einer vertrauenswürdigen Berechnung in der 2. Hälfte des 8. Jahrh. lebte. 'If it must be conceded that a heteredox sect, whose teaching is based on a development of the doctrines of the Jñānamārga, sprang up at that early period, it becomes impossible to reconcile this admission with the theory that the Brāhmaṇa period began about fifty years earlier'. Unter den Argumenten, welche Bühler bezüglich der vedischen Zeit gegeben hat, scheint mir das das wertvollste zu sein.

Auf dasselbe Ergebnis, wie die Angaben der buddhistischen Texte, führt eine Linie, die von den indischen Grammatikern aus sich ziehen läßt. In ihrem Reiche treten drei große Namen auf: Pāṇini, Kātyāyana, Patañjali, die beiden letzten die Kritiker und Vollender des ersten. Das berühmte Werk Patañjali's, das Mahābhāṣya, wird aus Gründen, deren Erörterung hier zu weit führen würde, mit großer Sicherheit in das 2. Jahrh. v. Chr. verlegt. Dieses spricht von den vier Veden samt den Hilfswissenschaften und den Upaniṣaden, die sich vielfach gespalten hätten; hundertundeine Schule zähle der Adhvaryuveda, tausend Weisen der Sāmaveda, einundzwanzigfach sei der Ṛgveda, neunfach der Atharvaveda[2]), hatte also die große Entwicklung der vedischen Literatur vor Augen. Generationen von Gelehrten waren vor ihm tätig[3]) und schließen sich mehr oder weniger an Kātyāyana an, der ihnen als Heiliger und Weiser der Vorzeit galt. Wie Patañjali von Kātyāyana durch Generationen getrennt war, so dieser nach

1) Indian Antiquary 1894, 23, S. 248.

2) ed. Kielhorn I, S. 9.

3) F. Kielhorn, Der Grammatiker Pāṇini NGGW. 1885, S. 189; B. Liebich, Paṇini S. 16.

Kielhorn's Ansicht von Pāṇini. Die gewöhnliche Annahme, daß Pāṇini um 350 v. Chr. lebte, greift wohl zu tief. Bedeutende Gelehrte nehmen seine Lebenszeit höher an. Winternitz glaubt ihn „mit einiger Wahrscheinlichkeit wohl in das 5. Jahrh. v. Chr. setzen zu können"[1]), und ähnlich sagt ein so sachlicher, indischer Gelehrter wie S. K. Belvarnar: ,except a few irreconcilables, scholars are now agreed that Pāṇini cannot be placed later than B. C. 500'[2]).

Pāṇini's Zeit ist bei der Frage nach dem Alter des Ṛgveda wie des Veda überhaupt von einschneidender Bedeutung, weil er die noch lebendige Sprache der Gebildeten seiner Zeit lehrt und der vedischen Periode, genauer der Sprache der Brāhmaṇas und Sūtras, näher als dem klassischen Sanskrit steht[3]). In vielen seiner Lehrsätze nimmt er auf den Veda und seine Abweichungen von der von ihm gelehrten Sprache Rücksicht und nennt ihn, ohne Unterscheidung zwischen einzelnen Werken *chandas* oder *mantra*, den Ṛgveda einige Male *ṛc*. Es folgt aus seinen Angaben, daß ihm die vedische Literatur in weitem Umfange, bis in die Einzelheiten bekannt war, in weiterem Umfange noch als uns, und seiner grammatischen Beobachtung unterlag. Er verzeichnet zum Beispiel, daß im Ṛgveda die Partikeln *tu*, *nu*, der Ausgang der Verbalform *uruṣya* verlängert werden[4]), daß daselbst bei einer konsonantisch auslautenden Wurzel, wenn ihr *nā* folgt, im Imperativ auch *āya* eintrete (*gṛbhāya*); er vermerkt jede kleine Abweichung des Akzentes von dem der lebenden Sprache, dessen musikalische Eigenart damals noch lebendig war, ehe der neben ihm hergehende Iktusakzent zum Alleinherrscher wurde. Pāṇini zitiert den ṚV. und enthält seltene Worte, die Whitney und andere Gelehrte als rein grammatische, der Wirklichkeit entbehrende Erfindungen erklärten, während sie in Wahrheit aus Texten stammten, die uns noch unbekannt waren, ebenso wie W. die Wortwurzeln, soweit sie nicht belegt waren, mit Unrecht für

1) Geschichte der Ind. Litt. III, S. 383.

2) (Systems of Indian Grammar, S. 14); Intermediate Prose Selections, Poona 1924, zu Nr. 29.

3) Liebich, Paṇinī, S. 48.

4) VI, 3, 135 resp. III, 1, 84.

künstliche Gebilde hielt. Sie waren es so wenig, wie jene Worte, die Pāṇini als vedisch anführte. Die bedeutsame Abhandlung, die L. von Schroeder seiner Ausgabe der Maitrāyaṇī-Saṃhitā voranschickte, erwies, daß es sich bei diesen Zitaten um altes, echtes Gut handelt und eine große Zahl der unbelegten Worte in dieser Rezension des Yajurveda wiederkehrt, die demnach aufs Genaueste Pāṇini bekannt gewesen sein muß, ebenso wie das wiedergefundene Textbuch der verwandten Kāṭhakaschule Pāṇini „als treuen und zuverlässigen Gewährsmann erweist“[1]). Dazu kommen die Duale *ṛksāma* (Ṛik und Sāma), *ṛgyajuṣa*, ferner die Erwähnung der Anhänger vieler vedischer Schulen, der Taittirīyas, Chāgaleyins usw., so daß die Vertrautheit dieses Grammatikers mit der gesamten älteren Vedaliteratur als gesichert angesehen werden kann.

Es ist undenkbar, daß ein Werk von solcher Gründlichkeit, Überlegung und Methodik aus der Kraft eines einzigen Mannes entstanden sein sollte; es bedeutet Abschluß und Ende einer durch Generationen fortgesetzten grammatischen Tätigkeit. Er hatte Vorgänger, von denen er selbst zehn mit Namen nennt, die ebenfalls den Veda gekannt haben müssen. Wir besitzen ferner ein altes Wörterbuch, das Synonyma und schon damals schwer zu erklärende Vedawörter aufzählt, und zu diesem einen inhaltreichen, wenn auch für die Erklärung nicht immer brauchbaren Kommentar: die schon in Pālitexten erwähnten Nighaṇṭus sowie Yāskas Nirukta. Von diesem Yāska sagt Belvarkar[2]): „since the grammatical terminology of Yāska is much less developed than that of Pāṇini who actually mentions the formation of the proper name Yāska . ., Yāska can safely be placed *at least* a century earlier than Pāṇini. Yāska presupposes the whole Brāhman literature and mentions a large number of teachers and schools by name“. Yāska erwähnt unter vielen anderen Autoritäten[3]) die oben-

1) L. von Schroeder, ZDMG. 33, S. 177 ff.; 49, S. 145 ff. (169).

2) a. a. O. Nr. 29, In seinen 'Literary Strata' (Calcutta 1923) spricht er von Yāska's Nirukta which in all probability dates from the 7th century B. C. (S. 13).

3) Lakṣman Sarup, the Nighaṇṭu, Oxford 1921, S. 54.

genannte Kāṭhakaschule und einen Hāridrava genannten Text, der jener Maitrāyaṇīsaṃhitā nahesteht, uns aber verloren ist. Vor allem ist dabei charakteristisch, daß das Wörterbuch eine Anzahl schon diesem nicht mehr verständlicher Worte enthält.

Die Priorität Yāska's vor Pāṇini ist jetzt auch Liebich, der früher die Beweise für unzulänglich hielt[1]), anzuerkennen geneigt; er beruft sich, wie Belvarkar, auf die Ausdrucksweise Yāska's, die ohne geradezu vedisch zu sein, doch altertümlicher sei und so einen vom Fachlich-Technischen unabhängigen, allgemein sprachlichen Beweis einer gewissen zeitlichen Priorität Yāska's vor Pāṇini liefere[2]).

Von Wichtigkeit ist die Erwähnung der Saṃhitā- und Padalesung des Veda bei Yāska[3]); denn das führt in eine noch weiter zurückliegende Zeit: die vedische Überlieferung hat den ṚV. und andere Veden in zweifacher Gestalt hinterlassen, einmal in geschlossener, d. h. den vielen Regeln des Wohllautes (Sandhi) unterworfener, einmal in offener Form, bei der jedes Wort seine Sonderstellung, d. h. ohne Rücksicht auf folgende oder vorangehende Laute und Akzente, einnimmt und in seine Bestandteile aufgelöst wird. Zu diesen Lesungen treten andere, die verwickelter sind, hinzu, deren eine schon Pāṇini kennt; in den Beispielen zu II, 4, 5 wenigstens wird neben den Kennern des Padatextes auch die Kramalesung erwähnt[4]).

Jene Pada- oder Wortform ist nichts anderes als eine erste (nicht immer richtige) Erklärung der vedischen Lieder, deren Wortfolge in ihr von der Sandhiform befreit und dem

---

1) Pāṇini, S. 19.

2) Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, S. 28 ff., § 34.

3) Yāskas Nirukta ed. Roth I, 17 (S. 38); ed. Bibl. Indica II, S. 125; [ṚV.-Prātiśākhya 105].

4) Liebich verweist mich freundlichst auf Pāṇini IV, 2, 61: *kramādibhyo vun* und bemerkt: ‚*kramakaḥ* = *kramam adhīte veda vā*. Der Kramapāṭha setzt aber den Padapāṭha voraus, und *pada* ist das zweite Wort des Gaṇa *kramādi*; *padaka* also einer, der den Padapāṭha lernt oder kennt'. (Vgl. oben S. 18, wo der Text des Ambaṭṭhasutta *padako* bietet, vom Kommentar durch *veyyā-karaṇo* erklärt. Franke: „in der Grammatik bewandert".)

Verständnis nahegebracht wird. Der Verfasser ist Śākalya, den Oldenberg in seinen Prolegomena an das Ende der Brāhmaṇaperiode setzt, während Geldner ihn für älter und zwar für einen Zeitgenossen des in den Brāhmaṇas erwähnten Āruṇi hält[1]). Die Erwähnung durch Yāska zeigt, daß schon vor seiner Zeit der Text der ṚV. festgestellt und der Erläuterung unterworfen gewesen sein muß; das beweist auch das Prātiśākhya, die Schulphonetik, die es zu diesem wie zu anderen Veden gibt, mit ihren minutiösen Anweisungen, die aus dem Pada die Saṃhitālesung zu bilden lehren und Aussprache, Akzentuation, Vokalverlängerungen aufs Sorgfältigste verzeichnen. Z. B. sagt der § 500, daß die sechs Worte *mahaya, atra, jaya, kāvyena, gūrdhaya, bhara* ihren Endvokal verlängern, wenn *svar* folgt, also in der Saṃhitā *mahayā svarvidam* usw. schreiben, oder das P. notiert § 502. 506 Worte, die den Endvokal immer verlängern, oder konstatiert die Fälle, in denen einzelne Worte es in der Regel tun, aber gewissen Ausnahmen unterliegen; z. B. heißt es regelmäßig *cakṛmā*, aber *cakṛmă* vor *vardhatām*; wir sehen große, peinliche Sorgfalt dem Texte zugewendet. Ganz sicher ist es nicht, ob das Prātiśākhya älter oder jünger als Yāska ist. B. Keith neigt zu dem ersteren[2]), Liebich zum zweiten und nimmt für das Prātiśākhya eine Mittelstellung zwischen Yāska und Pāṇini an, „wobei Ś. im Ganzen näher zu jenem als zu diesem zu stehen scheint“[3]).

Natürlich mangelt es nicht an Fehlern in unserem Text; Gehörfehler und andere Zufälligkeiten gefährden selbst die gewissenhafteste Überlieferung, besonders wenn sie durch Jahrhunderte nur mündlich geübt worden ist. Aber die gröberen Fehler müssen vor der Redaktion in den Text gelangt sein und geben der Konjekturalkritik Rätsel auf, die sich nur unter vielen Mißgriffen lösen lassen. Ich glaube zwar nicht, daß die erste Sammlung und Ordnung dieser vielen Lieder ohne Benutzung schriftlicher Hilfsmittel irgend welcher Art möglich gewesen ist; denn hier handelte es sich noch um ein erstes

1) Ved. Stud. III, 146.
2) Veda of the Black Yajurveda I, xl.
3) Zur Einführung II, S. 31.

Auslesen, Zusammensuchen und -stellen aus der Fülle des Vorhandenen, nicht um ein geordnetes Lernen. Wie das aber auch sei, die Linie, welche von der Päliliteratur ausgeht, trifft mit der von den Grammatikern her kommenden zusammen und gibt durch ihr Zusammentreffen mit ihr die Lehre, daß die Sammlung der vedischen Lieder oder besser die vedische Periode, im 5. Jahrh. v. Chr. vollendet und endgiltig gewesen sein muß. Wir können mit WINTERNITZ sagen, daß „der Text der Lieder der ṚV. so, wie wir ihn heute in unseren gedruckten Ausgaben lesen, Wort für Wort, Silbe für Silbe, Akzent für Akzent seit dem 5. Jahrh. v. Chr. fast unverändert geblieben ist“[1]).

Damit sind wir am Ende der Entwicklung, nicht an ihrem Anbeginn. Die vedische Periode war lang und mannigfach abgestuft. Wie äußerlich auch M. MÜLLER's Einteilung sein mag, so ist doch an der historischen Reihenfolge von Ṛgveda, Brāhmaṇas, Sūtras kein Zweifel vorhanden oder auch möglich. Pāṇini setzt die Brāhmaṇas oder die brāhmaṇaähnlichen Texte voraus, diese aber ihrerseits den Ṛgveda, dessen Verse sie zitieren und verwenden, sogar schon fälschlich verwenden, indem sie darin eine Bezugnahme auf Opferhandlungen, die in ihnen selbst nicht ausgesprochen sind, annahmen. Z. B. reißt Taittirīya Saṃhitā 2, 1, 12, 6[vw] aus ṚV. I, 25. 24 v. 19 resp. 11 heraus, um sie zu Einladungs- und Opferversen zu machen oder verwendet auch an anderen Stellen für ihre besonderen Zwecke von ihrem ursprünglichen Standort abgelöste Verse. Wir sehen auch, daß Verse des ṚV. an verschiedenen Stellen verdorben und mißverstanden sind[2]). Noch unklar sind wir über das innere Verhältnis dieser Masse von Prosaschriften zueinander. Nach AUFRECHT ist das Aitareya Brāhmaṇa von den Taittirīyas benutzt worden und ebenso behauptet B. KEITH „the priority of the Aitareya over the Taittirīya in the Brāhmaṇa portions“. Ganz unverkennbar ist aber ihr Abstand von den Ṛgvedadichtern, inhaltlich wie sprachlich. Ihre stark scholastische Tendenz sticht in ihrem

1) GIL. I, S. 35.
2) BERRIEDALE KEITH, I, LXXXVII.

ganzen Wesen von der freieren und poetischen Liederschöpfung ab, die von den alten Sängern ausging, die, wiewohl Kunst- und Ritualdichter, doch von der Weise der Brāhmaṇas noch weit entfernt waren. Schwerlich aber wird man imstande sein, deren Periode später als 800—600 v. Chr. anzusetzen. Der Ṛgveda aber mußte vorher in seinem wesentlichen Umfange gesammelt, und bevor er gesammelt wurde, gedichtet worden sein; er bedeutet selbst eine Liederperiode, die verschiedene Dichter und verschiedene Zeiten umfaßte, und verliert sich für uns in ganz unbestimmbare Zeiträume.

Wir dürfen auch nicht unterlassen auf die am Ende der Entwicklung stehenden Sūtratexte mit ihren formalen Vorschriften für die priesterliche Tätigkeit hinzuweisen, denen von allen, die sich mit ihnen beschäftigt haben, ein hohes Alter zugeschrieben wird. So will B. Keith das Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra um 400, das des Baudhāyana um das 5. Jahrh. v. Chr. ansetzen, während Caland dieses dem 6. Jahrh. zuschreibt. Hier ist noch alles im Fluß und der Feststellung bedürftig. Wir müssen uns vorläufig für den terminus ad quem auf die entwickelten Gründe beschränken, welche das Vorhanden- wie das Vollendetsein des ṚV. sowie der nach ihm kommenden Saṃhitās und Brāhmaṇas um das Jahr 500 v. Chr. und die Annahme erfordern, daß die Entwicklung der ganzen Vedaliteratur um Jahrhunderte zurücklag, die bis in das Jahr 1000 und weiter zurückgereicht haben können. Der terminus a quo bleibt im dunklen. In diesem Zusammenhange mag die Angabe eines indischen Kalenders, des als „Vedāṅga" bezeichneten Jyotiṣa erwähnt werden, wobei ich mich Thibaut's Führung anvertraue[1]). Dieses kleine Werk, dessen Inhalt sich nur auf die Sonne, den Mond und seine 27 Nakṣatra ... und zwar fast ausschließlich auf die dadurch bedingte Regelung der Opferzeit bei den Vollmonds- und Neumondsfesten während der Dauer des „fünfjährigen Zyklus"[2]) bezieht,

1) Grundriß der indo-ar. Philologie III, 9, S. 17ff.; on the nature of the evidence for the antiquity of Indian Lit. and Civilization (Hindustan Review 1904, Jan.; Allahabad, the Indian Press) Sep., S. 12ff.

2) Weber, Jyotiṣam, S. 11.

enthält, obwohl selbst nicht alt und schwer datierbar, unter anderem die aus alter Zeit fortgepflanzte Angabe, daß die Sonne ihren nördlichen Gang von dem Anfange des Nakṣatra Śraviṣṭhāḥ begann, woraus früher Davis auf die Zeit 1391, Jones auf 1181 geschlossen hatten. Die Richtigkeit dieser Rechnung wird aber mit verschiedenen Gründen, schon wegen der Ungenauigkeit der Angaben, bestritten, und Whitney spricht die Ansicht aus, es würde am sichersten sein zu sagen, daß die Beobachtung 500 Jahre früher oder 500 Jahre später als 1100 gemacht worden sein kann. Zu Gunsten des höheren Datums hat aber Thibaut auf ein schon von Weber beigebrachtes Zitat aus dem Kauṣītaki-Brāhmaṇa[1]) verwiesen, wonach die Sonne am Neumond des Māgha, im Begriff, sich nach Norden zu wenden, Halt macht; denn das stimmt mit der Angabe des Kalenders überein, wonach der kürzeste Tag des Jahres (der Tag des Wintersolstizes) mit dem Neumond des Māgha zusammenfällt[2]). Am Neumond, der dem Vollmond in Māgha vorangeht, befindet sich die Sonne schon am Anfange von Śraviṣṭhās[3]).

Auch diese Linie aus dem Bereich brahmanischer Opferangaben würde also auf die Jahre 1000—1200 hinführen, die wir von dem terminus ad quem rückwärtsschreitend als ein ungefähres Datum der Brāhmaṇazeit vermuten können, jenseits deren der Ṛgveda selber lag. Thibaut selbst kommt a. a. O. zu dem Schluß: „literary as well as astronomical indicia favour the conclusion that the body of Vedic prose literature which treats of the sacrifice in its various aspects, was at any rate in process of formation within a period not far removed from the twelfth century before Christ . . . If the Brāhmaṇa literature existed in India at about 1200—1000 B. C., the stage of civilization which is reflected in the hymns of the Rigveda may be safely assumed to go back to perhaps 1800 B. C. Anything more definite than this we can at present hardly assert“. Dieser Schluß auf die Zeit des Ṛgveda geht zu weit, eine Zeit von 600 Jahren war für die Entwicklung

1) Weber, Nakṣatra 2, 344 ff.

2) Thibaut, On the evidence S. 14. 3) Thibaut, Grundriß S. 18.

der Liederperiode schwerlich notwendig. Ich sehe vorläufig keine Hoffnung, dessen Zeit und namentlich dessen Anfang genauer zu bestimmen, wenn nicht Keilschriftforschung und Ausgrabungen uns Hilfe bringen. Die Funde von Mitanni zeigen, wie S. 13 erwähnt, nur nach Westen gedrungene Inder, die in Namen wie Zahlen (*satta*) einen von der ältesten Sprache schon abweichenden Dialekt sprachen, aber nicht die Inder. Die überraschenden Funde von Mohenjo-Daro und Harappa in Sind und Pandschab scheinen den Vorhang von der ältesten Geschichte Indiens zu heben.

Zusatz.

Nach der Absendung vorstehender Abhandlung erschien in der WZKM. 33, S. 1 ff. Paul Kretschmer's neueste Schrift „Varuṇa und die Urgeschichte der Inder". Ich darf es mir nicht versagen, einige Worte hinzuzufügen und meine ablehnende Stellungnahme zu begründen. Kretschmer spricht von den „Sitzen der Urinder im nördlichen Mesopotamien" (S. 12), „von den mitannischen Sitzen der Urinder" (S. 13), „von den unter dem mächtigen Einfluß der assyrischen Kultur und Religion stehenden Mitanni-Indern" (S. 15), da „dieser bedeutsame Götterkult [von Varuṇa = Aruṇa] gemeinindisch ist, so müssen alle Inder eine vorderasiatische Epoche durchgemacht haben, die in ihrer Religion, Sprache und vermutlich ihrer ganzen Kultur Spuren hinterlassen habe" (S. 20): „er findet den Schluß unvermeidlich, daß in Varuṇa ein Meeresgott stecke, den die Urinder von der vorderasiatischen Bevölkerung entlehnt haben, unter denen sie einstmals saßen" (S. 5. 6).

Das alles scheint mir sehr fraglich. Es kann nicht genug betont werden, daß wir zwischen den Indern, die Reiche in Kleinasien gegründet und beherrscht haben, einer- und denen, die ihren Weg durch die Pässe des Suleiman nach dem Pandschab fanden, andrerseits unterscheiden müssen und sie von den Urindern zu trennen haben, deren Sitze und Wege wir vorläufig noch nicht kennen. Daraus, daß indische Könige in Kleinasien herrschten, folgt noch nichts für die Sitze der Urinder und den Wanderweg.

Kretschmer geht bei seiner Darlegung von der Lesung Aruṇa in den Urkunden von Boghazköi aus, dem nach Sommer hethitischen Wort für „Meer“, neben welcher aber, wie K. selbst anführt, die Lesung *U-ru-wa-na* steht, deren Lautbestand diesen Ausgangspunkt einigermaßen gefährdet. Wenn K. meint „die Nebenformen Uruwana — im Text das Subbiluliuma — und vor allem ved. *Varuṇa* erklären sich aus volksetymologischer Umformung des den Indern fremden und unverständlichen heth. Namens Aruṇa“ (S. 5), so dürfte diese kühne Annahme mehr eine Möglichkeit sein, Kretschmer's Theorie zu decken als ein Beweis für diese, welche das heth. Wort Aruṇa[1]) zum Ausgangspunkt für den alsdann volksetymologisch hergestellten ved. Varuṇa macht und diesen zu einem alten Meergott, wodurch dieser in Widerspruch mit seiner Schilderung in der gesamten älteren indischen Literatur gerät. Man wird fragen dürfen, warum denn die Inder den ihnen „unverständlichen“ und alsbald volksetymologisch umgestalteten Namen gerade in eine doch besonders wichtige Schwurformel aufgenommen haben, da ihnen gewiß eine eigene Bezeichnung für das Meer zu Gebote stand, und ferner, warum dann nicht auch für die anderen indischen Götternamen, besonders für den mit Varuṇa so eng liierten Mitra hethitische Namen eingesetzt worden sind. Kretschmer verschließt sich zwar der Tatsache nicht, daß der Ṛgveda (auf den wir doch in erster Linie zurückgehen müssen), eine andere Deutung fordert; er beruft sich als Analogie auf die mittelindischen Dialekte, die in einigen Fällen eine von der vedischen Sprache unabhängige indische Entwicklung des indoiranischen Erbteils darstellen, um die Besonderheit zu erklären, daß ein Teil von den Indern, diesen Meeresgott unvermischt bis in die nachvedische Zeit bewahrt habe. Die Sache liegt auf religionsgeschichtlichem Gebiet anders als auf grammatischem.

1) „Auf jeden Fall ist das Wort nicht indisch, sondern nur als hethitisch bezeugt. Wenn es nicht indogermanischen, subaräischen Ursprungs war, so können die Inder Namen und Kult[!] dieses Meergottes auch von den Ḫurri-Mitanni entlehnt haben, andernfalls von deren Nachbarn, den Hethitern, als deren Bundesgenosse und Vasall uns der Mitannikönig im 14. Jahrh. entgegentritt“ (S. 10, 11).

Wenn nachvedische Anschauungen als prähistorisch oder vorvedisch gelten sollen, so bedarf es festerer Beweise in diesem Falle, als der ist, daß die kleinasiatischen Inder in eine Schwurformel einen ihnen unverständlichen, jedenfalls fremden Götternamen herübergenommen haben sollten, der dann — zu einer Zeit, wo *samudra*, *udadhi* und andere Worte für Meer längst vorhanden waren — in der ganzen indischen Welt beibehalten wurde, merkwürdigerweise mit dem Präfix *v* versehen, und zwar im Widerspruch mit der ältesten Literatur, die Varuṇa höchst selten mit dem Meer in Verbindung bringt (VMyth. III, S. 1 ff.), und mit dem gesamten, auskunftsreichen Ritual, das nirgends eine Beziehung Varuṇas zum Meere erkennen läßt. Das wäre doch sehr merkwürdig. Kretschmer beruft sich zwar auf Pischel's Ansicht, daß Varuṇa ein Meergott war, „der immer mehr gegen Indra zurücktrat, je mehr sich die Inder vom Meere entfernten"; aber diese ist heute so unverständlich wie ihrer Zeit. Die vedischen Inder saßen ja gar nicht am Meer und hatten von ihm nur flüchtige Kunde. Wäre es denn aber nicht möglich, daß auf seiten der hethitischen Schreiber ein Verhören oder Versehen eines ihnen fremden Namens vorlag? Gerade die Verbindung mit Mitra, das von Varuṇa untrennbaren, weist auf diese Möglichkeit hin.

Der Meergott Varuṇa der späteren indischen Zeit wird leicht verständlich, wenn man bei indischen Anschauungen bleibt und von einem Mondgott ausgeht, von dessen Beziehungen zum Ozean die klassische Literatur erfüllt ist. Ich beschränke mich auf die Anführung eines Verses aus dem Pañcatantra, nach dem beide so eng zusammen gehören wie Seide und Seidenwurm, Holz und Feuer, Gold und Gestein (VMyth. III, S. 49). Bleiben wir bei dieser Grundlage der Formung Varuṇas, so ergibt sich nicht mehr, wie Kretschmer meint, ein „etwas schillerndes Bild, eine Verbindung von mannigfaltigen, einigermaßen heterogenen Eigenschaften" (S. 11), sondern eine einfache, auf den natürlichen Anschauungen Indiens vom Monde beruhende Erklärung, die durch alle Stufen und Wandlungen varuṇischer Entwicklung durchhält. Wir bedürfen dann auch nicht des etwas verzweifelten Mittels, daß Mitra den Mond

vertrete (S. 17), welches ihn in Widerspruch mit seiner ganzen späteren Zeit setzt; es müßte dann nachgewiesen werden, daß ein salto mortale, wie Wandel des Mondgottes in einen Sonnengott, entwicklungsgeschichtliche Parallelen hat. Wir brauchen uns auch nicht an die Karer zu wenden, um Zeugen für die Vereinigung des Himmelsgottes mit dem Meeresgott, welche K. S. 13 annimmt, zu gewinnen. (Nebenher sei bemerkt, daß nach v. BRADKE's Zählungen nicht Varuṇa, sondern vorzugsweise Dyaus ‚Asura' heißt und daß Varuṇa in alter Zeit kein Führer der Ādityas ist, sondern erst vereinzelt in späterer Zeit.) Ich bin keineswegs ein Verneiner der Beziehungen der Inder zum Westen und habe auf die Erwähnung der Parther im 6. Buch der ṚV., der babylonischen Mine im 8. Buch, das auch die Kombination Indra-Nāsatyas kennt, wiederholt hingewiesen[1]). Aber bis zu der scheinbar im Anzuge befindlichen Babylonisierung des Veda und seiner Götter (S. 16: die ... Nachweise B. GEIGER's aus babylonischen Hymnen machen es wahrscheinlich, daß dem Paare Mitra-Varuṇa das Paar Sin, der Mondgott, und Šamaš, der Sonnengott, zugrunde liegt), ist noch ein weiter und schwerer Weg, für dessen Begehen wir erst noch die Ergebnisse der neuesten Pandschabforschung abwarten möchten. Vorläufig scheint mir, daß ein solcher Einfluß sich wohl zuerst in dem Hervortreten des astronomischen Sinnes der Inder gezeigt haben würde, die aber erst spät zu einer wirklichen Himmelskunde gelangt sind; was bisher beigebracht ist, sind zumeist Hypothesen.

---

1) „Die Heimat des Ṛgveda" (abgedruckt in: „Aus Alt- und Neuindien", S. 1ff.); „Zur vedischen Mythologie und Völkerbewegung", ZfIndologie III, S. 1ff.

Zum Weiterleben der griechischen Zahlenbuchstaben.

Von

Fritz Heichelheim.

In Bd. V, 1, S. 55 ff. dieser Zeitschrift hat R. Hallo in dankenswerter Weise vorgeführt, wie der ursprünglich griechische Gedanke, die Buchstaben des Alphabets zugleich als Zahlen zu verwenden von den eingeborenen Völkern des Orients, die politisch und geistig die Erben der römisch-hellenistischen Weltkultur wurden, in ganz verschiedenartiger Weise aufgenommen und unter Heranziehung altererbten Gutes umgebildet worden ist. Er hat dabei festgestellt, daß die Kopten und von diesen abhängig die Äthiopier das griechische System mechanisch übernehmen, die Juden und Syrer die hergebrachte Ordnung zwar einhalten, aber kleine Verschiebungen durch Einfügen und Auslassen einzelner Buchstaben eintreten lassen, die Armenier endlich nur den Grundgedanken des griechischen Zahlensystems beibehalten, durch Einschieben zahlreicher neuer Zeichen aber die Reihe erheblich verändern.

Die merkwürdigen Abweichungen bei der Rezeption griechischer Zahlenbuchstaben durch verschiedene orientalische Völker erklärt Hallo aus Tatsachen der Völkerpsychologie. Für die Kopten ist mechanische Aneignung, für die Juden und Syrer eine sinnvolle, aber starre Übernahme charakteristisch, während die Armenier einen Typus höchster Beweglichkeit darstellen. Es ergäben sich zweifellos bei dieser Auffassung höchst bemerkenswerte Rückschlüsse auf die betreffenden Volkscharaktere.

Man muß nun aber m. E. gegen Hallo einwenden, daß es nur dann methodisch erlaubt ist, bei verschiedenem Verhalten von Völkern derselben Institution gegenüber auf Typen-

unterschiede in den Volkscharakteren zu schließen, wenn die historische Situation dieselbe ist, in der die Institution an sie herantritt. In unserem Falle sind jedoch gerade bei den verschiedenen Völkern deutliche Unterschiede zu bemerken.

Die Ägypter sind ständig bis zur arabischen Zeit in so enge Berührung mit dem Hellenentum gekommen, wie kein anderes der Orientvölker. Das Ptolemäerreich mit dem gewaltig wirkenden griechischen Kulturzentrum Alexandria, mit seinen zahlreichen Griechensiedlungen im Binnenland wird unmittelbar vom Imperium Romanum übernommen, das den Hellenismus weiter beschützt und bis zur christlichen Zeit die nicht-griechische und nicht-römische Bevölkerung des Nillandes in die unterste Bevölkerungsklasse hinabdrückt. Ägypter, die etwa einmal in gewissen Perioden in die Höhe gekommen sind, hellenisieren sich meistens rasch[1]). Auch Äthiopien, das selbst ohne Eigenkultur kulturellen Anschluß nach keiner anderen Seite finden kann, wird vom ägyptischen Hellenismus wie vorher vom Pharaonenreich von den Zeiten der ersten Ptolemäer an als Einflußsphäre betrachtet und kulturell durchdrungen[2]).

Anders verhält es sich schon mit Palästina, Syrien und Mesopotamien, Gebieten, in denen sich die Bildung des Spätjudentums und des Syrertums vollzieht. Wohl entstehen hier überall in der Frühzeit des Hellenismus zahlreiche dichtbevölkerte Griechenstädte[3]), aber in den letzten 2 Jahrhunderten v. Ch. wird diese Entwicklung im Gegensatz zu Ägypten jäh gestört. Die Makkabäerkämpfe, infolge der Agonie des Seleukidenreiches von ungeahntem Erfolg, schweißen diesseits des

---

1) Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde, S. 53—62, Schubart, Einführung in die Papyruskunde, S. 309, 313.

2) Wilcken a. a. O. 4, 29, Schubart a. a. O. 228, 236, Werner Schur, zur Orientpolitik des Kaiser Nero, S. 40 ff. Bezeichnend für die Intensität des Einflusses des ägyptischen Hellenismus auf die südlichen Nachbarn noch im 5./6. Jahrh. n. Chr. sind Urkunden wie Bilabel, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten III (1926) Nr. 6257—6259, vgl. dazu Wilcken, Chr. I, 7.

3) Droysen, Gesch. d. Hellenismus III, 2, S. 286—318, Beloch, Griech. Gesch. IV, 254 ff.

Jordan ein geschlossenes jüdisches Siedlungsgebiet zusammen, dessen Bevölkerung zu entnationalisieren, dessen Oberschicht zu hellenisieren auch den Römern nicht mehr recht gelingt. Zur selben Zeit brechen in Mesopotamien die Parther ein, schneiden dem dortigen Hellenismus die Verbindung mit dem Mutterlande ab und zwingen ihn unter das Joch von Königen iranischer Herkunft[1]). Den Römern gelingt es in der Folgezeit zwar, einen Teil des Ausbreitungsgebietes des syrischen und jüdischen Volkstums dauernd zu beherrschen. Das für beide Völker kulturell so wichtige Mesopotamien bleibt jedoch immer nur kurze Zeit in der Hand der Cäsaren[2]). Der Hellenismus wirkt trotz alledem geistig von seinen Domänen in Europa, Kleinasien und im stark hellenisierten Nordsyrien aus auf das übrige Syrien, Mesopotamien und Palästina noch immer recht stark ein[3]), aber so mächtig wie in Ägypten konnte er sich hier nach den Rückschlägen der Makkabäer- und Partherkämpfe der vorchristlichen Zeit nicht mehr entfalten.

Armenien hat sich schon vor 321 v. Chr. von dem geeinten Reiche der Makedonen losgelöst. Dem Seleukidenreich ist es bis auf eine kurze Zeitspanne[4]) niemals anders als nominell untertänig gewesen. Das abgeschlossene Gebirgsland vermochte sich selbst in der Blütezeit des Hellenismus als unabhängiges nationales Fürstentum zu behaupten, und alle späteren Versuche der Römer es zu erobern hatten keinen dauernden Erfolg, der das armenische Volkstum in seinen Tiefen hätte beeinflussen können[5]).

Wir können demnach feststellen, daß das Ägyptertum sehr stark, das Judentum und Syrertum schwächer, die Armenier nur verhältnismäßig gering dem kulturellen Einfluß des Hellenis-

1) Ed. Meyer, Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, S. 67 ff.

2) Niese-Hohl, Römische Geschichte, S. 196, 220, 222, 236/37, 335/36, 345, 351, 362, 370 ff. 380, 388, 400 ff., 432.

3) Vgl. dazu Schaeder, ZDMG. (1922) N. F. IV, 192 ff.

4) Eduard Meyer a. a. O. 38, 50, 51.

5) Zur Frühgeschichte Armeniens Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie d. Kl. Alt. II, 1181, Niese-Hohl a. a. O. 141, 196, 198, 218, 221, 223/24, 268, 270 ff., 275, 300, 301, 307, 321 ff., 335, 339 ff., 345, 347 ff., 350, 362/63, 373, 380, 386, 388, 400 ff., 404, 406.

mus ausgesetzt gewesen sind. Ich glaube hier in der Intensität des Einflusses der griechisch-römischen Kultur haben wir die einleuchtendste Erklärung für die von Hallo beobachtete Tatsache, daß die Kopten das milesische Zahlensystem bei der Rezeption fast gar nicht, die Juden und Syrer nur wenig, die Armenier dagegen es stark verändert haben. Die Entwicklung des folgenden Jahrtausends, die Hallo ebenfalls in den Gang seiner Untersuchung einbezieht, vermag diese These nur zu stützen. Die Araber die einerseits von der byzantinisch-hellenistischen Kultur, andererseits von dem gleich den Armeniern in erheblich geringerem Maße vom Griechentum beeinflußten Persertum abhängen[1]), verkörpern darum bezeichnender Weise wie Hallo a. a. O. S. 66 feststellt, einen Mischtypus während Perser und Türken, deren Verhältnis zur arabischen Kultur dem der Kopten zum Hellenismus ähnelt, bei ihrer Rezeption der griechischen Zahlenbuchstaben nicht anders verfahren als die Bewohner des Nillandes.

1) Vgl. dazu Becker, ZDMG. 76 (1922) 23 ff.

Anzeigen.

BEZOLD, CARL: *Babylonisch-assyrisches Glossar. Nach dem Tode des Verfassers unter Mitwirkung von* ADELE BEZOLD *zum Druck gebracht von* ALBRECHT GÖTZE. Heidelberg 1926. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung. VII, 343 SS. Preis RM. 26.—, geb. RM. 30.—.

BEZOLD's Glossar hat GÖTZE aus dem Nachlaß des Verstorbenen zur Drucklegung gebracht, ohne „an dem von BEZOLD fixierten Wortlaut irgend etwas Wesentliches zu ändern". G. hat selbst erkannt, daß dem Werke Mängel anhaften; es hätte aber seine Kräfte überstiegen, das Buch vollständig neu zu bearbeiten.

Zitate finden sich in dem Glossar nirgends. Schon aus diesem Grunde kann es dem Fachmann keinen wesentlichen Nutzen bringen: die bekannten Wörter braucht er nicht nachzuschlagen und bei unbekannten ist er ratlos, da er weder weiß, wo das Wort vorkommt, noch ob B. es richtig gelesen hat. So habe ich, um nur ein Beispiel zu nennen, mir den Kopf zerbrochen, wo *maṭmu* (S. 25 b) „Bewohnerschaft" vorkommen könnte, bis ich schließlich herausbekam, daß B. das Ideogramm *MA.DAM*[1]) = *ḫiṣbu* phonetisch *ma-ṭam* las! Einige weitere Stichproben zeigten, daß der Assyriologe vom Fach sich besser auf die eignen Sammlungen verläßt als auf das stellenlose Glossar. Wo steht z. B. *šimtu* „Malzeichen, Farbzeichen, Farbe?" Unter *šēmu* (gemeint ist *šâmu*!) „festsetzen"; da heißt es: *šēmtu, šēndu* (gemeint ist *šimtu*, bzw. *šindu*) „Bestimmung, ... (Bestimmung mittelst) Mal, Marke ...".

1) SAJ 4875 zu verbessern! Vgl. z. B. VIROLL., 1. Spl. L 13; 2. Spl. Ia 12; XXIIa 4; BOISSIER, Choix I, 81 : 15 u. a.

Aber *šimtu* „Malzeichen" hat kurzes *i* (arab. سِمَة) und gehört zu שׂים, wie auch das häufige Verb *šamātu* (fehlt bei B.) „kennzeichnen, bezeichnen" *išmit*, *išimmit*) lehrt. Unter *ebītu* findet man (S. 9[a]): „Syn. zu *šubtu*, (so!) *nēḫtu* „Wohnung". Aber *ebū* heißt „dick, geschwollen" (oft in Omen, fehlt bei B.); und II R 43, 13a (CT 20, 39 ff.) ist zu übersetzen: „eine dicke (Stelle an der Leber bedeutet): geruhiges Wohnen". — *tamū* „schwören" (unter $א_7א_6א_2$, S. 3), soll in I 2 „mit einen Bannfluch belegt sein" heißen; aber *it-te-me* heißt in neubab. Kontrakte (oft) nur „er schwor"; B. meint wohl IV 1, das ja wie I 2 aussieht. — *bālu* (S. 84) „berieseln, pissen": wo soll das vorkommen? Ich kenne nur *bālu* *προσκυνεῖν* (fehlt bei B.). — *telītu* findet sich unter $א_7לא_4$ (*tēlū* „hoch"); es gehört aber zu *le'ū* (vgl. Zimmern, ZA 32, 181). — *mummēnu* (bei B. unter *ummu* „Mutter", wo überhaupt alles Mögliche untergebracht ist), gibt es nicht; lies Maqlū III, 116 (gemäß K 3331, 21[b] = Babyl. T 200): *ša utūni* (U + MU) *um-mi-nu*. Es ist unmöglich, ein Wörterbuch zu schreiben, ohne jeden Text genau zu revidieren. Das Ausschreiben der Spezialglossare führt oft irre. — *tāmertu* (S. 43) „Teich" und *tawērtu* (S. 290) „Umgebung" sind identisch. Wie soll aber der Uneingeweihte beides finden, wenn unter *Amr* kein Hinweis ist? — *emduḫallatu* eine Pflanze (S. 40); häufiger aber ist *imduḫallatu*, *induḫallatu* ein Tier, das man nach Maqlū V 43 mit Erdschollen wirft, also vielleicht eine Kröte. — *igigallu* (S. 15) soll eigentlich „Großauge" heißen; seit wann ist IG „groß"? Das sind nur einige aufs Geradewohl innerhalb einer Stunde Lektüre herausgegriffene Monenda, die sich gewaltig vermehren lassen. Sie sollten nur die oben aufgestellte Behauptung rechtfertigen, daß der Fachmann nicht viel oder nichts aus dem Glossar lernen kann.

Das Glossar ist überhaupt wohl mehr für Nichtassyriologen gedacht. Aber ich würde doch einige Bedenken tragen, es etwa einem Anfänger in die Hand zu geben. Zum mindesten müßte man ihn von vornherein auf folgendes aufmerksam machen:

1. Durch die Umschrift darf man seine Vorstellungen von akkadischer Lautlehre und Grammatik nicht beeinflussen lassen. Denn:

a) Das Glossar zeigt einen ganz unerklärlichen Pan-*e*-ismus. Es ist ja richtig, daß das *e*-, *i*-Problem noch immer etwas im Argen liegt. In der 2. Auflage meiner Grammatik und in der Zeichenliste meines soeben erschienenen babylonisch-assyrischen Keilschriftlesebuches habe ich der *e*-Frage — namentlich in der Umschrift[1]) — größere Beachtung zuteil werden lassen, als es bisher der Fall war, und ich glaube, daß diese Dinge jetzt ziemlich klar sind. Bezold übertreibt, indem er *e* setzt, wo kein Grund dafür vorliegt; vgl. *beltu* „Last", *šennu* „Zahn", *ēmtu* „Speichel", *dēmtu* „Träne", *tazzemtu* „Klage", *šēmu* „setzen" u. a. m.

b) Die Längenbezeichnungen sind oft willkürlich, ja geradezu falsch; z. B. *mušēbēru* „Verbindungskanal" (statt *mušēbiru*), *warīdu* „Sklave", *agēru* „gemietet" (beides فَعِيل-Formen!) u. a. m. Umgekehrt ist ein Wort wie *muštabilu* (das übrigens sowohl unter אבל$_6$ „tragen" als auch unter *abālu* „reichlich sein" aufgenommen ist) mit *ā* anzusetzen; ebenso *mutabbilu* mit *ū* u. a. m.

2. Seltene und meist nur auf graphischer Unbeholfenheit beruhende Formen sind oft so angeführt, daß man sie für ganz gebräuchliche Formen halten würde. So wird *ajābu*, *ḫajābu*, *jābu* „feindlich" nebeneinander aufgezählt; *ḫajābu* ist Amarna-Akkadisch, *jābu* ist nach Gramm. § 6$^{d\alpha}$ zu beurteilen; vgl. auch *ēnu*, *ḫēnu* „Auge" (statt Stichwort *īnu*). Statt *mimmā* steht *miamma*, *miam*, *memma*, *mēma*, *mēm* fettgedruckt.

3. Grammatische Fehler sind häufiger als nötig; so ist z. B. *middak* (statt *bedāk*) noch angeführt, der Titel *apil bābi* steht unter אבל$_6$ als *ābil bābi*, was doch *bābil bābi* heißen müßte u. a. m.

4. Die Anordnung ist nicht übersichtlich. Ich halte es für ausgeschlossen, daß ein Anfänger sich zurechtfindet. Warum sind nicht die Konsonanten ohne Rücksicht auf die Wurzel für die Anordnung maßgebend gewesen? Dazu kommt, daß man vieles nur durch Zufall finden kann; vgl. oben *tawirtu* (unter *tāmertu* אמר und *tawērtu* תור). Wer vermutet *nagbu* und *naḳbu* unter נבב, ohne daß unter נגב ein Hinweis gegeben ist? So ist es aber oft.

1) Vgl. *be-let*, *el-le-tu* u. a.

Nach diesem Durchschnitt durch das Glossar glaube ich aber auch noch zu einem Querschnitt verpflichtet zu sein. Ich wähle willkürlich S. 96 (Anfang von נ) und vergleiche Bezold's Wörter mit meiner eignen Sammlung.

gāgu „rollen(?): wo? — II 1 heißt nicht „rollen lassen"; denn bei *ú-ga-ag* AJSL 35, 150 : 45 ff. ist, wie der Zusammenhang — auch gegen Lutz und Meissner — lehrt, nicht *ŠI* „Auge", sondern *PI* „Ohr" zu ergänzen.

gādu verbinden(?): wo? Etwa auf Grund der falschen Lesung von Beh. 95?

gijakātu soll Lehnwort sein. Es ist aber (Amarna) mitannisches — wohl arisches — Fremdwort.

gēlu (?), *gūlu* Freude. Meint B. *gu-ul libbi* bei Tušratta (29 : 29. 81)? Daß ist aber gewiß *ḳūlu* „Aufmerksamkeit".

gāru entweichen(?). Meint B. gewisse Formen von *grr* weglaufen?

guāšu T 1 und I 2(!) bedeutet: (fort)gehen.

gēšu ist kein Tier, sondern ein Verb (stoßen?); vgl. sum. *si-mul*.

ag-a (*du(g)-ga*, *di* SAJ, d. i. „Horn + Stern machen".

gabū sammeln: wo?

nagabbu, *nagābu*, *nagbu*, *naqbu* sollen alle von *gbb* herkommen; *nagbu* Gesamtheit und *naḳbu* Quelltiefe sollen identisch sein. Ich glaube alles das nicht.

naqabtu Körperteil etc. Es ist durchaus noch nicht erwiesen, ob *na-kab-tu*, das mit dem Auge zusammenhängt, und *nak-kab/p-tu* (verwandt mit *zīmu*, *būnu*) identisch sind. Die Frage kann hier nicht diskutiert werden.

nagbū vollständig(?): wo?

gab'u Höhe; wohl eher *kap-* zu *kāpu* Felsen.

gubbū, besser *kuppū*.

gabbu in *šīru gabbu* vielleicht „schieres Fleisch".

gabgabbū Schöpfer nur(?): wo? Meint B. das Gerät *gišba-an-GAB-GAB* (z. B. SAI 71, 9817), das gewiß *bandudū* zu lesen ist?

gabāḫu vermissen(?): wo? Etwa Amarna 357, 32?

gablu (?) Anlage: mir unbekannt.

gabarû: es fehlt die häufige Bedeutung „Antwort“

gabaraḫḫu ist ungefähr = *saḫmaštu*.

gugallu: es gibt 2 Wörter (LW.), 1. „großes Rind“; 2. „großer Nacken“ = „Herrscher“.

gâgamu ist Schatzhaus.

gigunû ist Dunkelraum.

gaggaru ist wohl Amarna-Schreibung für *kakkaru* (כִּכָּר).

In diesem Abschnitt von 1 Seite vermisse ich:

g⌈*â*⌉*'u* Sehne (?) CT 18, 42: I 15.

gi'ammalu Sproß CT 18, 2: III 23 (falls richtig).

gu'annakku (LW) *χαυνάκης* (nach Langdon, JRAS 1920, 326 ff.; Nachprüfung mir zurzeit nicht möglich).

gu'ennâku (LW) Guvernör (oft), wörtlich: Nacken des Herrn.

ga'iššu CT 35, 6: 66; Clay 233.

gabû hoch (?), fem. *gabûtu* K III 52.

gebû (*p*?) schenken (?) UMBS V 106: I 19.

gabidu Eingeweide; vgl. ZA 33, 19[3].

gabgabu (*p*?) e. Dorngewächs CT 18, 4: IV 2.

gabru = *gapru* stark CT 18, 8, Rs. 20. 21.

gubaru Teil des Nackens OLZ 1912, 209 u. ö.

gubru (*p*?) neben *alpu* Thompson, Reports 223.

gabbaṣu Starrheit (?) Assurb. B V 13.

gabbatinnu vulva II R 30: 19 e. f.

gigû (?) Rohrknoten (?) SAI 1545.

guguru RA 12, 194: 20 (lies *ḳuḳḳuru*?).

gugittu Geblöke (?) CT 18, 45: III 24.

Bezold's Glossar zeigt deutlich, daß die akkadische Lexikographie heute kaum mehr von einem einzelnen bewältigt werden kann; es zeigt aber auch, wie vorgegangen werden muß. Ich bin überzeugt, daß es einige Assyriologen gibt, die nahezu das gesamte Material besitzen; es aber zu edieren, geht bereits über die physische Kraft eines Menschen: man müßte viele Jahre lang täglich 10 Stunden nur dieser Arbeit widmen können. Wer hat aber dazu Zeit und Geduld? Es ist soviel mechanische Arbeit zu leisten, daß ein älterer Assyriologe kaum dazu kommen wird. Zunächst müssen ja alle Textstellen für seltenere und schwierige Worte noch einmal verglichen werden,

selbst wenn man die Stellen gesammelt hat. Weiter ist eine enorme Schreibarbeit zu leisten, die wenig erfreulich ist. Meines Erachtens ließe sich mit geringer staatlicher Hilfe viel erreichen. Könnten einige jüngere Assyriologen so besoldet werden, daß sie unter Anleitung älterer die Texte bearbeiteten und die bestehenden Materialsammlungen, die gewiß jeder gern zugänglich machen würde, sichten, so würde das Werk sich ermöglichen lassen. Daß BEZOLD's Glossar nicht den Erwartungen entspricht, die man von einem neuen Glossar gehegt hat, ist nach dem Gesagten begreiflich; BEZOLD's Verdienste um die Assyriologie lagen überdies stets auf anderen Gebieten als dem der Lexikographie. Vielleicht hätte er doch, wenn er es erlebt hätte, das Material erst noch einmal mit einem Kollegen durchgearbeitet, der rein philologisch bewanderter war. So bleibt das Werk, was ja meist das Schicksal hinterlassener Werke ist, ein Torso, der so hingenommen werden muß, wie er nun einmal ist.

A. UNGNAD.

DR. EBERHARD FRIEDRICH BRUCK, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, herausg. von* Dr. jur. LEOPOLD WENGER *und* Dr. phil. WALTER OTTO, *Professoren an der Universität München. Neuntes Heft.* C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926. XXIV, 374 SS. RM. 22.—.

Totenteil (Grabbeigaben) und Seelgerät (Stiftungen für die Seele eines Toten) sind Institutionen, die für die Religionsgeschichte von großer Bedeutung sind. Sie gehen beide aus der Vorstellung vom Fortleben der Seele hervor, jedoch nicht so, daß, wie man annahm, das letztere aus dem ersteren hervorgegangen ist. BRUCK beweist mit überzeugender Kraft:

1. der Totenteil ist ursprünglich das Recht des Toten auf den Selbsterwerb, also das, was er zu Lebzeiten als Kriegsbeute, Raub, Eigenproduktion, Schenkung, Kauf und Tausch erworben hat[1]).

---

1) Ein letzter Rest des Totenteils ist wohl die heutige Grabpflege.

2. das **Seelgerät** dagegen geht auf den Toten**kult** zurück. Es entwickelte sich erst in hellenistischer Zeit unter dem Einfluß der Skepsis und Aufklärung. Man mißtraute den Erben, die durch das Herkommen die Vollstrecker des Totenkults waren, und machte Familien- und Sippenvereine, Philosophenschulen, andre Vereine und Priester zu Trägern des Seelgeräts. Hieraus entwickelte sich organisch das Seelgerät der christlichen Kirche, dessen letzter Rest in der Seelenmesse zu finden ist.

Bruck behandelt das Material, das sich von der Zeit der ägäischen Kultur an findet, mit großer Ausführlichkeit und Sorgfalt. Den alten Orient, der mit der ägäischen Kultur engzusammenhängt, hat er nicht in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen.

Für die Folgerungen, die sich aus seiner Arbeit ergeben, macht das zum Glück nichts aus. Denn die Institution des Totenteils ist im Orient so wenig von der Griechischen unterschieden, daß — wie so oft — beide Gebiete eine große Einheit bilden. Es wäre jedoch wünschenswert, wenn B. das altorientalische Bild auch einmal genauer untersuchte. Es werden sich allerlei Unterschiede finden, die in der höheren Kultur des alten Orients gegenüber der frühgriechischen Zeit beruhen. So ist dort z. B. der Raub nie als etwas Legales betrachtet worden.

Vom Seelgerät wird sich im alten Orient wohl kaum eine Spur finden. Denn das Seelgerät verdankt ja seine Entstehung der Kritik, und das ist ja gerade die Weltmission des Griechentums gewesen, daß es die wissenschaftliche Kritik gegenüber den starren, konservativen Dogmen des alten Orients ins Leben rief. Soviel ich sehen kann, ist im alten Orient die Pietät der Erben gegenüber dem Verstorbenen nie so weit erloschen, daß man sich zu Lebzeiten der Vollziehung der künftigen Totenspenden auf andre Weise sichern mußte. Der wohl berufsmäßige *nâḳ-mê* („Wasserspender") dürfte von den Erben für seine Tätigkeit bezahlt worden sein.

Abgesehen von den allgemeinen Fragen hat das Buch auch dadurch für den Orientalisten Bedeutung, daß es sich

mit der Seelenfrage eingehend befaßt, und hierbei kommt auch BRUCK auf die Seelenvorstellung bei Ägyptern und Persern zu sprechen (S. 218 ff.). Meine Auffassung über das dreifach gespaltene Ich[1]), die B. nicht kannte, wird dadurch weiter bestätigt. In dieses Gebiet gehört auch die *δαίμων*- und genius-Idee, die der babylonischen Idee des *il-awēlim* entspricht[2]). Der Mensch ist nun einmal dreifach: Leib, Gefühlsleben und Intellekt, und die Alten haben diese Dreiteilung nicht erst wissenschaftlich deduziert, sondern noch unmittelbar empfunden. Unsere komplizierten Kulturverhältnisse bewirken eine immer größere Vernachlässigung *γνῶθι σαυτόν*, so daß wir uns in das Seelenleben der Alten nur schwer hineinfinden können. Darauf beruht ja auch der Mangel an Ehrfurcht vor dem Altertum und die grenzenlose Selbstüberhebung ihm gegenüber, denen man in wissenschaftlichen Werken auf Schritt und Tritt begegnet. Wir können noch viel von den Alten für unser eignes Selbst lernen, wenn wir uns in ihr Seelenleben hineindenken.

Noch bis in die beginnende Neuzeit finden wir die Vorstellung von der Dreifachheit des Menschen, die übrigens der göttlichen Dreifachheit deutlich entspricht; man braucht nur einmal Paracelsus und der von ihm beeinflußten Jakob Böhme († 1624!) daraufhin zu lesen[3]). Daß selbst die medizinische Psychologie der Jetztzeit für die Beurteilung der Schizophrenie aus der Geschichte des Ichbewußtseins etwas lernen kann, hoffe ich an andrer Stelle zeigen zu können. A. UNGNAD.

Kleine Anzeigen

JAYNE, WALTER ADDISON: *The Healing Gods of Ancient Civilizations.* New Haven: Yale Univ. Press; London: Oxford Univ. Press. 1925. XXXIX, 569 S. 8⁰ 7 Illustr. 23/—.

Der emeritierte Professor der Chirurgie an der Colorado-Universität handelt hier — procul negotiis — die Heil- und Krankheits-

---

1) Zur Geschichte des Ichbewußtseins. ZA, N.F. 2, 269 ff.

2) Die Heranziehung des altorientalischen Materials dürfte diese Fragen noch wesentlich klären.

3) Näheres anderweitig.

Götter des Altertums ab; außer der griechischen, römischen und keltischen Kultur (201—522), Ägypten (3—88), Babylon-Assyrien (89—130), Westsemiten (131—144), Indien (145—180), Iran (181 bis 200). Es sind daher nur die hauptsächlichen Kulturvölker im wesentlichen berücksichtigt, aber darunter fehlt doch China. Auch bei Indien wird der Buddhismus nur nebenbei erwähnt (Bhaiṣajyarājā). Das verarbeitete Material ist ein sehr großes deshalb sollen Einschränkungen den Wert der Arbeit nicht beeinträchtigen. Deutsche Forschungen kennt der Verfasser zum Teil nur durch Übermittlung. Deswegen einige Hinweise, der Kürze halber als Belegstellen: Archiv für Geschichte der Medizin, I, 384, XIII, 129—144, XIV, 26—47, 65—78 (babyl.-assyr.). IV, 315—322, VI, 59—64, XI, 233 - 255 (ägypt.). XII, 126—127 (ind.). VI, 347—352, XV, 33—42, XVII, 235—250. Studien der Gesch. d. Med. 5/6 (griech.). Außer Sammelwerken, wie z. B. HOLLÄNDER u. a., sei auf die Mitteilungen z. Gesch. d. Med. u. d. Ntrw. aufmerksam gemacht, zu deren ersten 25 Bden. ein Generalregister demnächst erscheinen wird.

REINHOLD F. G. MÜLLER

DUTT, NRIPENDRA KUMAR: *The Aryanisation of India.* — Calcutta: (author) 1925. VIII, 164 S.

Ein fleißiger Kompilator, der sogar deutsche Gelehrte wie FEIST, HIRT, ED. MEYER anzuführen weiß, und dem zugut gerechnet werden soll, daß er vor kritikloser Benutzung der Epen als Geschichtsquellen warnt, gegen PARGITER's auf den Purāṇas aufgeführtes Hypothesengebäude angeht und seinen phantasievollen Landsmann ABINAS CHANDRA DAS abtut, der die ältesten Rigveda-Hymnen vorsintflutlicher Weise ins — Miocän verlegt (also noch vor J. G. ANDERSSON's neuen *Homo primigenius Pekinensis*). Anderwärts fehlt es freilich an Kritik und die neueste Mode, Sumerer und Draviden in einen Topf zu werfen, wird fröhlich mitgemacht. S. 61 liest man: „the Hittite language, which unfortunately has not yet been deciphered, bears Indo-European characteristics.“ Neues ist aus dem Buch kaum zu lernen.

WILHELM PRINTZ

MACPHAIL, JAMES M.: *Aśoka. 2. ed. rev. and enl.* — Calcutta: Association Pr.; London: Oxford Un. Pr. 1926. 97 S., 1 Taf. (The Heritage of India.)

Auf Grund der Schriften von V. A. SMITH u. a., aber noch ohne Kenntnis von HULTZSCH's meisterhafter Neuausgabe der Inschriften, wird hier eine anspruchlose Darstellung geboten; eigenes zu geben, war wohl nicht beabsichtigt. Mancherlei Entgleisungen bedürfen noch der Berichtigung, so S. 16 Amitraghatta (statt -ghāta), S. 47 Sinhalese Prakrit, S. 13 die seltsame Behauptung von einem Mitkönig in Candragupta's Anfängen.

WILHELM PRINTZ

REINER, JULIUS: *Buddha.* — Berlin: Deutsche Bibliothek [1926]. 203 S., 16 Taf. (Die Unsterblichen. Bd. 2.)

Es ist bedauerlich, daß in diese „den geistigen Heroën der Menschheit" gewidmete Sammlung ein so dürftiges Machwerk aufgenommen werden konnte. Zitiert wird — natürlich — nach KARL EUGEN NEUMAN (sic). Sprachkenntnis scheint demnach kaum vorhanden zu sein, wie trüb es mit der Sachkenntnis bestellt ist, zeigen die Sätze über die Bōdhi (S. 30), den Paṭiccasamuppāda (S. 83/84), den Mahāyāna (S. 183/4).

WILHELM PRINTZ

BLUMHARDT, JAMES FULLER: *Catalogue of the Hindustani manuscripts in the Library of the India Office.* — London: Oxford Un. Pr. 1926. XII, 171 S. 4°.

Die jahrelange fleißige Katalogarbeit des 1922 verstorbenen Vf. für die Bibliotheken des India Office und des British Museum ist wohlbekannt. Hier kommt aus dem Nachlaß noch ein neues Verzeichnis von 269 Nummern einer namentlich an poëtischen und erzählenden Werken reichen Sammlung. Den Grundstock haben Käufe aus den Nachlässen der Orientalisten RICHARD JOHNSON und JOHN LEYDEN gebildet, die größte Bereicherung bedeutete 1877 die Überführung der 1858 von Lord CANNING in Delhi beschlagnahmten Mogul-Bibliothek. Auffallend spärlich sind Hss. mit Miniaturen vertreten und die Angaben darüber sind recht karg; über ʿUnwāne scheint gar nichts vermerkt worden zu sein. — Man möchte wünschen, daß diese Veröffentlichung dazu beitrage, die ganz im Argen liegende Erforschung der älteren Urdu-Literatur zu heben.

WILHELM PRINTZ

TAVERNIER, JEAN-BAPTISTE: *Travels in India. Transl. by* V(ALENTINE) BALL. *2. edition. Ed. by* WILLIAM CROOKE. *Vol. 1, 2.* — London: Oxford Un. Pr. 1925. 18/—.

Dies Buch gehört zu einer Reihe von Neudrucken des Verlags, wie DUBOIS Hindu manners; BERNIER; TOD Annals of Rajasthan usw. Die erste Ausgabe erschien 1889 besorgt von BALL selbst, der 1864 bis 1881 als Geologe in Indien tätig war, später an der Universität Dublin wirkte. Infolge seiner Landeskenntnis vermochte er ziemlich viele der im Urtext oft sehr verstümmelten Ortsnamen zu deuten, sowie Näheres über die von T. besuchten südindischen Edelsteinminen beizubringen. CROOKE hat eine große Anzahl neuer Verbesserungen und Anmerkungen beigesteuert, nach seinem Tod hat H. A. ROSE die Herausgabe überwacht und noch einiges ergänzt. Trotzdem ließe sich noch manches berichtigen, etwa in der Einleitung die deutschen Namen Brener (richtig v. Breuner), Ekemberg (v. Eggenberg) usw.; vgl. auch JRAS. 1926, 491—2 und Geogr. J.

68 (1926) 82—3. Die Bibliographie der Ausgaben und Übersetzungen ist nicht immer exakt in ihren Angaben. Ausdrücklich sei auf den Titel hingewiesen: BALL hat nur den Abschnitt Indien, nicht etwa das ganze Werk wiedergegeben. WILHELM PRINTZ

CURZON OF KEDLESTON, [GEORGE NATHANIEL CURZON] Marquess: *Leaves from a vice-roy's note-book and other papers.* — London: Macmillan 1926. X, 413 S., Tfn. 28/—.

CURZON hat bekanntlich mehrere wertvolle Bücher geschrieben. Was aber hier aus seinem Nachlaß ausgesucht worden ist, verdient nur den Namen Parerga. Das meiste Interesse können die beiden Kapitel „The Mehtar of Chitral" und „On the indian frontier. Kashmir to Gilgit; from Gilgit to the Pamirs" beanspruchen. Bei schärferer Sichtung hätten sich Umfang und Preis des Buches erheblich verringern lassen. WILHELM PRINTZ

VÂSVÂNI, T(HANVERDAN) L(ILARAM): *Indische Schriften. Einbegleitet von* E. SCHWIEDLAND. *Band 1, 2.* — Stuttgart: W. Kohlhammer 1926. geb. M. 3.— bzw. 2.50.

V. war 1908—12 am Sind College in Karachi tätig, 1912—18 Leiter des Dyal Singh College in Lahore, 1910 nahm er am Berliner religions-historischen Kongreß teil. Es sind hier vier kleine Schriften zusammengefaßt: „The builders of to-morrow", „The aryan ideal", „The secret of Asia" und „The spirit and struggle of Islam". Also ein Kulturpolitiker und Volkserzieher, wie wir deren heute in zahlreichen Zeitschriften und Büchern zahlreiche beobachten können. Warum gerade diesem da die Ehre widerfahren ist, in ein stellenweise miserables Deutsch unter häufiger Verhunzung indischer Wörter übersetzt zu werden, bleibt dunkel. Die Kenntnis indischer Kultur, die ein harmloser Leser aus diesen Schriften gewinnen könnte, ist ziemlich kraus. Nur zwei Proben: (II. 3) „In alten Büchern ist das Wort für Kultur *prabúddhita.* Buddha . . . war ein typischer ‚Mann von Kultur'. Diese Kultur, *prabúddhita*, ist nicht bloßes Verständnis, vielmehr ist Kultur Leben der höheren menschlichen Vernunft." — (I. 199) „Der Staatsrat wählte ihn (Harṣa) aus der Kaste der Kolonisten zum König." Weiterhin wird in einer Nacherzählung des Nāgānanda Garuḍa euhemeristisch in den „König des feindlichen Stammes" verwandelt! — Kurzum: ein bedauerlicher Reinfall eines angesehenen Verlags! WILHELM PRINTZ

GRIERSON, SIR GEORGE A.: *Bihar Peasant Life, being a discursive catalogue of the surroundings of the people of that province. — 2. and rev. ed.* — Patna: Superintendent, Gov. Printing 1926. Rs. 10.—.

Es ist bezeichnend für den Mangel an Interesse und ernsthaften Mitarbeitern für die neuindischen Studien, daß ein so vorbildliches

Werk, das den agrarischen Wortschatz eines Landstrichs umfassend und wohlgeordnet darbietet, in vierzig Jahren keinerlei Nachahmung für irgendein anderes Sprachgebiet gefunden hat. Um den Neudruck des seit langem vergriffenen Buches hätten sich die für den verhinderten Verfasser bestellten Korrekturleser etwas mehr Mühe geben können, anstatt dem Buch eine Liste von rund 900 Druckfehlern voranzustellen!

WILHELM PRINTZ

LEWIS, FREDERICK: *Sixty-four Years in Ceylon. Reminiscences of life and adventure.* — Colombo: The Colombo Apothecaries Co. (1926). 506 S., Tfn.

„The land of eternal charm" heißt die Insel in einem neuen Buch, hier in diesen Erinnerungen aber ist mehr von des Tages Last und Mühe die Rede, von einem in Ceylon begonnenen und fast ausschließlich dort verbrachten arbeitsreichen Leben als bescheidener Pflanzer, später als Vermessungs- und Forstbeamter. Trotz der Breite der Darstellung, die hie und da auch historische und ethnographische Exkurse bietet, ein interessantes Buch.

WILHELM PRINTZ

SMITH, WILLIAM CARLSON: *The Ao Naga tribe of Assam. A study in ethnology and sociology. With an introd. by* J. H. HUTTON. — London: Macmillan 1925. XXVII, 244 S., Tfn. 21/—.

Dies ist die vierte Darstellung in einer von der Regierung der Provinz Assam geförderten ethnologischen Buchreihe. Die Ao zerfallen in zwei auch sprachlich verschiedene Gruppen, Mongsen und Chongli, die merkwürdigerweise in getrennten Dorfteilen nebeneinander wohnen und im allgemeinen nicht Konnubium pflegen. Jungmännerhaus ist Regel. Keine Stammes- nur Dorforganisation, Stammes-Endogamie; Patriarchat, aber die Frau behält ihr Klan-Abzeichen und die acht ältesten Frauen dienen in ihrem Vaters-Klan als Krankenpflegerinnen. Keine Polygamie, Witwe und Witwer können nach 1 Jahr wieder heiraten; nach 3 Jahren, wenn die erste Frau im Kindbett gestorben, bzw. wenn der erste Mann von einem Tiger getötet worden ist. Kopfjägerei durch symbolische Handlung ersetzt. Verschiedene Tabus, z. T. anscheinend totemistischen Ursprungs, besondere für die Priester, die für beide Gruppen getrennt und neben denen noch die *Nokor* für jeden Klan bei Totenzeremonien, sowie die Dorf-Wahrsager fungieren. Die Mission bevorzugt und fördert den Chongli-Dialekt. Der Vf. findet die Ao von Aussehen wenig „mongolisch" und möchte „kaukasische" Bluteinmischung annehmen!

WILHELM PRINTZ

LE MAY, REGINALD: *An Asian Arcady. The land and peoples of Northern Siam.* — Cambridge: Heffer 1926. XIV, 274 S., Tfn., 2 Ktn. 21/—.

Anderwärts ist Siam mit Bangkok mehr oder weniger gleichgesetzt; über andere Landesteile erfährt man wenig, und wenige Europäer haben sie überhaupt betreten. Der Vf., früher englischer Konsul, später Berater im siamesischen Verkehrsministerium hat an der Erschließung des Nordwestens durch Eisenbahn und Landstraße mitgewirkt, und er bietet hier weit mehr als das übliche Reisebuch. Zwei Kapitel mit historischem Überblick voraus, dann mehrere zur Landes- und Volkskunde, schließlich als zweite Buchhälfte Reisenbeschreibung mit eingestreuten Volkserzählungen u. a.; Bibliographie, Index, gute Karten. — Die Bevölkerung ist nur zu kleinem Teil (Oberschicht) siamesisch, zumeist sind es nahverwandte Tai-Stämme, vornehmlich Lao, deren Gebiet sich in die benachbarte französische Provinz Laos fortsetzt (die Wortform ohne *s* wird als die bessere hervorgehoben und bevorzugt), sowie Lü und Khön (alle Bauern), ferner Shan (meist Händler) und im Grenzgebiet Karen, dazu vereinzelt und wenig erforscht Mon-Khmer-Stämme. — Archäologischen und numismatischen Interessen (dazu gute Abbildungen) ist ebenfalls Raum gegönnt.

WILHELM PRINTZ

COUPLAND, R[EGINALD]: *Raffles. 1781—1826.* — London: Oxford Un. Pr. 1926. 134 S., 1 B., 1 Kt. 6/—.

Der Begründer von Singapore und — des Londoner Zoologischen Gartens gehört zu den bedeutendsten Pionieren des Britischen Reiches in Südasien und auch zu denen, die — gleich CLIVE und HASTINGS zumeist Undank ernteten. Dem landeskundigen Verwaltungsbeamten, dem Java-Historiker war die strategische Bedeutung der Malakka-Straße völlig klar, und hätten die Londoner Kompagnie-Direktoren für die Ratschläge des britischen Gouverneurs von Java mehr Verständnis und weniger Angst vor seiner Initiative gehabt, so hätte England Inselindien gleich Ceylon als Kriegsbeute behalten: nach einem Jahrhundert sähe die politische Situation am Westrand des Stillen Ozeans anders aus! — Wie sich Raffles aus kargen Verhältnissen zäh emporarbeitete, wie seine kurze aber glänzende Laufbahn verlief, bei der er ständig ausgebreitete wissenschaftliche Interessen gepflegt hat, das ist von C. in diesem gut geschriebenen biographischen Abriß liebevoll geschildert.

WILHELM PRINTZ

SIDNEY, R. J. H.: *Malay Land. „Tanah Malayu". Some phases of life in modern British Malaya.* — London: Cecil Palmer. (1926). 300 S., Tfn. 15/—.

Man erhält einen Einblick in das Leben der Engländer, erfährt auch einiges über die Eingeborenen, aber das Ganze ist sehr weit-

schweifig, manche Kapitel würde man gern entbehren, wenn dafür etwas mehr über Malaien und zugewanderte Asiaten, mehr über Kautschuk, Zinn und andere Wirtschaftsprobleme berichtet würde.

WILHELM PRINTZ

TUCKERMANN, WALTHER: *Die Philippinen. Ein kulturgeographischer Rück- und Ausblick.* — Leipzig: Teubner 1926. 128 S. kart. M. 6.—. (Geogr. Schriften, herausg. von A. HETTNER. Heft 2.)

Einl. — Landeskundl. Übersicht. — Die Entdeckung der Inseln u. ihre Stellung im span. Kolonialreich. — Die Europäer und ihre Siedlung. — Die Verwaltung der Inseln. — Die geistig-erzieherische Kulturarbeit unter den Eingeb. — Die wirtsch. Erschließung. — Die Gegensätze zwischen Eingeb. und Weißen. Der Kampf gegen die span. Herrschaft. — Die Ph. unter der amer. Besetzung. — Literaturübersicht.

T. hat mit guter Literaturbenutzung einen Abriß der Geschichte und Landeskunde verfaßt, der zur ersten Orientierung sehr geeignet scheint. Blüte und Verfall der span. Verwaltung wie die heutigen wirtschaftlichen und politischen Fragen sind gut und ausführlich geschildert, auch des modernen Sprachproblems, der versuchten Verdrängung des Spanischen durch Englisch, ist gedacht. Leider hat sich T. aus Raum- oder anderen Rücksichten auf eine sehr karge ethnologische Übersicht beschränkt und Linguistisches ganz beiseit gelassen. Das macht sich dann auch in seiner Bibliographie geltend, wo das wichtige ethnologische Verzeichnis von FERD. BLUMENTRITT (Z. Ges. Erdk. 25, 1890 127—146 = Ann. Rep. Smiths. Inst. for 1899, 527—47 mit Kt. u. Tfn.) ebenso fehlt, wie die beiden von F. R. BLAKE, JAOS. 40, 25—70 und 42, 147—170; vgl. daselbst S. 27 die Aufzählung der bibliographischen Arbeiten von RETANA. Zu berichtigen ist ferner bei T. auf S. 128 der Name PARDO DE TAVERA. — Zu beanstanden ist die Verwendung des Wortes Malayen = Indonesier. Die Behauptung (S. 15), die Quelle der Kulturentwicklung bei den Filipinos liege in Hinterindien, ist wohl als Lapsus zu werten, spricht sich doch T. anderwärts klar darüber aus, daß die Ausstrahlung der indischen Kultur gleichwie später das Vordringen des Islams innerhalb von Insulinde von West nach Ost erfolgt ist. — Die Beifügung einer guten Karte ist leider unterblieben.

WILHELM PRINTZ

SCHULTZ-EWERTH, ERICH: *Erinnerungen an Samoa.* — Berlin: A. Scherl (1926). 171 S., 59 Abb. geb. M. 6.50.

Der letzte deutsche Gouverneur der Inseln gibt eine ausgezeichnete Schilderung von Land und Leuten, die mit großer Liebe geschrieben und sehr unzimperlich mit Ironie und Humor gewürzt ist.

In verschiedenen Abschnitten greift der Vf. auch über Samoa hinaus und zeigt, daß er auch sonst in der Südsee gut Bescheid weiß. Über Exo- und Endogamie (S. 103 u. a.) sollte er sich aber doch noch einmal bei einem Ethnologen Auskunft holen! WILHELM PRINTZ

SCHULZE-MAIZIER, FRIEDRICH: *Die Osterinsel.* — Leipzig: Insel-Verlag [1926]. 238 S., 23 Tfn., 6 Abb. geb. M. 12.—.

Über die so lange rätselhaften Osterinsel-Skulpturen sind wir durch die Forschungen (1914—1915) des Ehepaars ROUTLEDGE (KATHERINE SCORESBY ROUTLEDGE: The mystery of Easter Island; London: Sifton, Praed 1919, 2. ed. 1920) und einen wichtigen Beitrag von HENRY BALFOUR in Folk-lore 28, 1917, 356—81 unterrichtet. Es ergibt sich, daß sich hier mit Polynesiern kulturell überlegene Melanesier gemischt haben. Terrassenbauten und Steinplastik sind in Ozeanien auch anderwärts, z. B. auf Pitcairn, bekannt, freilich noch nicht genügend erforscht. Der Vogelkult von Rapanui entstammt den Salomonen, ist aber (nur teilweise in der Kunst!) auf einen anderen Vogel übertragen worden. Das Ende der Baukunst scheint im 18. Jahrh. ein längerer Bürgerkrieg herbeigeführt zu haben. Ebenfalls von Westen kam die Bilderschrift, die wahrscheinlich nur mnemotechnisches Hilfsmittel einer mündlichen Tradition, nicht Wortwiedergabe war; sie zu enträtseln wird freilich nicht mehr gelingen, der barbarische Einfall peruanischer Sklavenräuber 1862 und der Fanatismus eines Missionars 1864—68 haben die ohnehin schon im Verfall begriffene Tradition bis auf kümmerliche Reste zerstört. Einiges hat die Expedition ROUTLEDGE noch in allerletzter Stunde retten können. — Das Verdienst des Vf. ist es, die bisherige Forschung in einer sehr geschickten und gut lesbaren Darstellung zusammengefaßt zu haben. Zu beanstanden ist nur die Flüchtigkeit der Literaturangaben (s. oben und vgl. Anthropos 2, 141—51, 257—68 und Globus 1907, 270—71) und die lästige Zerstreuung der Tafeln durch das Buch hin. WILHELM PRINTZ

GREGORY, J[OHN] W[ALTER]: *The menace of colour. A study of the difficulties to the association of white and coloured races, ... 2. ed.* — London: Seeley, Service & Co. 1925. 264 S., Tfn., Ktn. 12/6.

Die Rassenbegriffe usw. des Vf. sind vom wissenschaftlichen Standpunkt als oberflächlich und ungenau zu bezeichnen, darauf aber kam es G. nicht an. Er gibt einen guten Überblick über das Farbigen-Problem in den verschiedenen Ländern, am ausführlichsten für die Ver. Staaten, wo er sich eines klaren Urteils über die Zukunft enthält, während er für Südamerika mit seiner Mischbevölkerung sehr skeptisch denkt und für Südafrika höchstens in Sondersiedlung (se-

gregation) eine Möglichkeit gegen die Neger-Überzahl aufzukommen sieht. Die weitere Erschließung Australiens ohne ostasiatische Einwanderung erscheint ihm wünschenswert und möglich. Ein umfangreicher bibliographischer Anhang ist beigegeben.

WILHELM PRINTZ

WONG, Y. W. (Wang Yün-Wu): *Wong's System of chinese lexicography. The four-corner numeral system in arranging chinese characters.* — Shanghai: Commercial Pr. 1926. 48 S., 13 ungez. Bl.

Die seit K'ang-hsi übliche Anordnung nach 214 Radikalen und deren Unterteilung wird auch von guten Kennern als schwerfällig empfunden. Eine Reihe Verbesserungsversuche, vom Vf. aufgezählt, haben sich als unzulänglich erwiesen, selbst der bekannteste, von POLETTI, nach Unter-Radikalen zu ordnen. Einen entscheidenden Fortschritt bringt O. ROSENBERG, der fünf Arten von Strichen unterscheidet[1]), und auf dieser Bahn ist W. weiter gegangen in einem in der Zeitschrift Tung-fang-tsa-chih (Far Eastern Miscellany, im gl. Verlag) 22. 12 (1925) veröffentlichten Aufsatz. In jedem Zeichen werden die Striche der fünf Arten gezählt, die so gebildete fünfstellige Zahl umfaßt in 89 % der Fälle höchstens 10 verschiedene Zeichen. Da aber das Abzählen der Striche doch noch zu umständlich erscheint, geht W. neuerdings zu einem ganz neuen System über. Vier Hauptarten von Strichen erhalten die Ziffern 1—4 und bestimmend sind die Striche in den vier Ecken des Zeichens. Dafür sind allerdings noch eine Reihe von Regeln einzuprägen und für eine weitere fünfte Ziffer ist die Zahl der horizontalen Striche im Zeichen zu zählen. Immerhin erscheint die Methode recht sinnreich und es dürfte kaum möglich sein, für die komplizierten chinesischen Zeichen ein noch einfacheres Verfahren zu ersinnen. In etwa 90 % der Fälle soll die so gebildete fünfstellige Zahl nicht mehr als fünf verschiedene Zeichen umfassen. Bei Binomen und Trinomen werden für das 2. und 3. Zeichen nur zwei, bzw. eine Ziffer verwendet. Im Anhang wird das System in einigen Beispielen vorgeführt; daß hier bei der vertikalen Anordnung chinesische Zahlzeichen (unter Verwendung der Null) gebraucht werden, erscheint nicht ganz zweckmäßig. Als wissenschaftlicher Leiter des bedeutendsten chinesischen Verlags dürfte W. Gelegenheit finden, sein System in Nachschlagewerken einzuführen.

1) J. L. PIERSON JNR., 10000 Chinese-Japanese Characters, Leiden 1926, benutzt den „ersten" Strich, in drei Arten, des nicht-radikalen Elements zur Anordnung der Zeichen mit gleicher Strichzahl des nicht-rad. El. Wertvoller als dies umständliche Verfahren erscheint die Einführung von Verweisen: für wên[4] „fragen" ist unter Rad. 169, 3 auf die richtige Stelle Rad. 30, 8 verwiesen u. dgl.

WILHELM PRINTZ

Totenschau 1926

Henri Basset, Directeur de l'Institut des Hautes Études Marocaines, † 33jährig 13. April in Rabat.

Gertrude Lowthian Bell, Director of Antiquities to the Iraq Gov., † 58jährig 11. Juli in Baghdad.

August Blau, Oberbibliothekar i. R., Prof., Sanskritist, † 68jährig 11. Juli in Landsberg/Warthe.

Aaron Ember, Professor für Ägyptologie, Johns Hopkins-Universität, † 31. Mai in Baltimore Md.

Lovat George Fraser, früher Herausgeber der „Times of India", † 55jährig 20. April.

Samuel Charles Hill, I. E. S. 1881—1912, Indien-Historiker, † 69jährig 6. Mai in London.

Mrs. Archibald Little, China-Forscherin, † 81jährig Anfang August.

Charles Baptiste Maybon, Sinologe, Annam-Forscher, † 54jährig 29. April.

Edouard Naville, Ägyptologe, Professor an der Universität Genf. † 17. Oktober in Genf.

Walther Schwenzner, Privatdozent für Assyriologie an der Univ. Breslau, Pfarrer, † 38jährig 25. Juli.

Rev. Antoine Marie Tabard, Rājasabhābhūṣaṇa, Begründer der Mythic Society in Bangalore, † 63jährig 2. Juli in Mysore.

W. P.

Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme.

Von

Otto Strauß.

I.

Die großen Linien der indischen Philosophie sind der Forschung im Laufe der letzten Jahrzehnte immer deutlicher geworden, so daß nun die Möglichkeit gegeben ist, auch den wichtigeren Sonderzweigen nachzugehen. Unter diesen nehmen die Spekulationen über die Sprache eine hervorragende Stellung ein, da jedes der philosophischen Systeme sich mit ihnen beschäftigt[1]). Die späteren Problemstellungen, so verschieden sie auch je nach der speziellen Gesamteinstellung des betreffenden Systems sein mögen, ruhen aber alle auf den Arbeiten der alten Grammatiker, die den Grund zu jeder prinzipiellen Sprachbetrachtung im Altertum gelegt haben. Ihre Betrachtungsweise ist durch die zentrale Stellung der heiligen Texte bedingt und erhält dadurch eine nüchterne Sachlichkeit, die eine wertvolle Ergänzung zu der ungebundenen Schau der metaphysischen Spekulation im Bilde des altindischen Geistes darstellt.

---

1) Von neueren Arbeiten über indische Sprachphilosophie nenne ich: E. Abegg, Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumārila. (Festschrift Wackernagel 1923, S. 255—264). Prabatchandra Chakravarti, Linguistic Speculations of the Hindus. (University of Calcutta. Journal of the Department of Letters 1925, vol. XII, S. 47—185). B. Liebich, Über den Sphoṭa. (ZDMG. N. F. 2, 1923, S. 208—219). Siddheswar Varma, Analysis of Meaning in the Indian Philosophy of Language. (JRAS. 1925, S. 21—35). — Von diesen Arbeiten kam nur der wertvolle Aufsatz Liebich's für die Zwecke diese Arbeit in Betracht.

Dieser grammatischen Grundlegung in Indien haben die Griechen nichts Ähnliches an die Seite zu stellen. Unter ganz anderen Aspekten ist ihnen die Sprache zum Problem geworden. Aus den Fragmenten des Heraklit und des Parmenides geht hervor, daß sich ihnen im Verhältnis von *λόγος* und *ἔπεα* ihre weltanschaulichen Grundlehren widerspiegelten[1]). Und auch das spätere Hauptproblem der griechischen Sprachspekulation, die in Platons Kratylos behandelte Frage, ob die Wörter *νόμῳ* oder *φύσει* Geltung haben, scheint nicht aus direkter Sprachbetrachtung, sondern aus der allgemeinen Kulturphilosophie abgeleitet zu sein, wenn auch der Verlust der sophistischen Werke, die sich laut Platons Hippias und Kratylos, sowie der Rhetorik des Aristoteles auch mit grammatischen Untersuchungen beschäftigt haben, ein sicheres Urteil hier nicht zuläßt.

Liegt nun auch in den ältesten grammatischen Traktaten die Basis aller indischen Sprachphilosophie, so werden wir doch weiter zurückzugreifen haben, um die indische Sprachbetrachtung in ihren ursprünglichsten Regungen zu erkennen. Wenn Philosophieren bedeutet, sich angesichts von Erfahrenem zu besinnen, so wird man die Anfänge der Sprachphilosophie im weitesten Sinne dahin setzen dürfen, wo frühe Dichter und Denker sich des wunderbaren Phänomens der Sprache bewußt geworden sind, wo sie nach Herkunft und Bedeutung dieser göttlichen Potenz gefragt haben. Das ist bereits in dem ältesten Dokument der indischen Geistesgeschichte, in der Hymnensammlung des Ṛgveda geschehen, mit ihr müssen wir deshalb unsere Betrachtungen beginnen. Hier finden wir auch die Verknüpfung von Sprachlichem und Religiösem, welche die spezifisch indische Färbung jener Probleme ausmacht, die, von anderer Seite her gesehen, auch den alten Denkern Griechenlands nicht fremd gewesen sind.

An die Spitze möchte ich einen Hymnus (71) des zehnten Buches der Ṛgvedasammlung setzen. Hier wird die Rede (*vāc*) als die priesterliche Kunst des Ausdrucks gefeiert. Wir hören

1) Vgl. Ernst Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, Heidelberg 1925.

zuerst von der Bereitung und dem Gebrauch der Rede. Die alten Seher haben die Rede in Bewegung gesetzt, indem sie den Dingen Namen gaben. Sie haben sie gereinigt, wie man Getreide reinigt, d. h. sie haben die kultivierte Hochsprache geschaffen. Diese Rede wird nun beim Opfer verteilt, d. h. den verschiedenen amtierenden Opferpriestern wird ihr Anteil an dem vorhandenen Versmaterial zugewiesen. Dieser rituellen Verteilung entspricht eine kosmische Verteilung der Rede, die uns nachher noch beschäftigen wird. Der Gebrauch der in den alten Liedern aufbewahrten Rede zeigt nun die „Freundschaft", d. h. das Zusammenarbeiten der Priester. Wer die rechten Worte gebraucht, in denen heilsame Schönheit wohnt, der gehört zu dem Kreise, dessen Glieder sich aufeinander verlassen können. In diesem Priesterkreise aber ergaben sich Unterschiede durch natürliche Veranlagung. Mancher ist geeignet, von den Worten den richtigen Gebrauch zu machen, für ihn ist die Rede eine schöngekleidete willige Gattin, sie gibt sich ihm hin. Ein solcher läßt auf dem Opferplatz die Kollegen weit hinter sich, seine Sprüche (*brahman*) sind wirksam, er macht sich die Götter geneigt. Auch in der Versammlung, wo disputiert wird, ist er erfolgreich und seinen Freunden von Nutzen. Wenn sie ihn dorthin schicken, dann erntet er reiche Belohnung vom König, der das Redeturnier veranstaltet hat, und hebt das Ansehen des ganzen Kreises. Neben diesem Redekundigen stehen aber andere, die kein rechtes Verhältnis zur Rede haben. Sie suchen sich durch Kniffe (*māyā*) zu helfen, entfernen sich so von der guten Bahn und werden dem Kreise untreu. Endlich finden sich noch Elemente außerhalb des Priesterkreises, welche die Rede nicht zu Zwecken des offiziellen Ritus gebrauchen: die unbrahmanischen Zauberer, die keinen Soma pressen.

Haben wir in diesem Lied die Bedeutung der Rede im Bereiche des Priesters, auf dem Opferplatz und bei öffentlicher Disputation, kennen gelernt, so hören wir an anderen Stellen — es handelt sich um verstreute Einzeläußerungen — von der Verteilung der Rede in der Welt. In dem großen Rätselliede lesen wir (1, 164, 45), daß die Rede aus vier Vierteln

bestehe, wie die weisen Brahmanen wissen. Von denen sind drei Viertel verborgen, die setzt man nicht in Bewegung, während das vierte Viertel die Menschensprache ist. Den ältesten Interpretationsversuch dieser Gedanken finden wir im Śatapathabrāhmaṇa 4, 1, 3, 16 fg. Dort wird ein Viertel der Rede als verständlich (*nirukta*) bezeichnet, während die anderen verborgenen drei Viertel den Nutztieren, den Vögeln und dem kleinen Kriechzeug zugeteilt werden. Das Brāhmaṇa hat natürlich auch eine rituelle Erzählung zur Begründung bereit: In einem Streit der Götter Indra und Vāyu über ihren Rechtsanspruch auf eine gewisse Opferspende entscheidet Prajāpati dahin, daß Indra nicht die von ihm verlangte Hälfte, sondern nur ein Viertel beanspruchen dürfe, worauf der verärgerte Indra bestimmt, daß auch nur ein Viertel der Rede verständlich sein solle. So wenig diese Erzählung den wahren Grund für die ṛgvedische Anschauung geben dürfte, — gehört sie doch zu dem in den Opfertexten massenhaft vorkommenden Typus der ad hoc auftretenden rituellen Begründungsgeschichten, — so wenig scheint mir die Zuteilung der verborgenen Teile an die Tiere zur Erklärung unseres Verses annehmbar. Zum mindesten ist sie einseitig, da über die Art der Verteilung der Rede sehr verschiedene Auffassungen im Umlauf waren. So hören wir in der Maitrāyaṇī-Saṃhitā (1, 11, 5; parallel Kāṭhaka 14, 5) von einer Verteilung auf Himmel (Donner), Luftraum (Windesbrausen), Erde (Feuer), Tiere, Menschen und Götter. Erfahren wir dann dort noch, daß die Brahmanen sowohl die Sprache der Menschen wie die der Götter sprechen, so sind wir in der Richtung der Interpretation, die ich im Anschluß an Geldner gegen Oldenberg und v. Schroeder empfehlen möchte. Die verborgenen drei Viertel der Rede, von denen ṚV. 1, 164, 45 spricht, sind der transzendente Teil der Sprache, nicht etwas Niedrigeres als die Menschensprache, wie das Śatapathabrāhmaṇa meint, sondern etwas Höheres. Daß die Opfertheologen der Brāhmaṇas manchen hohen Gedanken der alten Lieder in banalem Sinne verstanden haben, ist ja auch sonst bezeugt, z. B. durch die Anfügung eines Schlußverses an den Fragehymnus (10, 121) und in der Inter-

pretation des Anfangs des Schöpfungshymnus (10, 129). In dem bezeichneten höheren Sinne darf man vielleicht auch die Frage ṚV. 8, 100, 10 verstehen. Dort wird die Rede, die Herrscherin der Götter, als Milchkuh vorgestellt, die die Welten mit ihrem Saft überströmt, und dann wird gefragt, wo ihr Bestes hingegangen sei. Auch hier möchte ich dieses Beste nicht in der menschlichen Sprache sondern in einem transzendenten Bestandteil sehen. In solcher Weise wird auch später von dem Weltprinzip Brahman gesprochen: nur sein kleinster Teil ist dem gewöhnlichen Menschen erkennbar. Und dazu paßt ein Hymnus des zehnten Buches (125), in welchem die Rede als die Trägerin aller Götter gefeiert wird, oder genauer gesagt, sich selbst feiert. Sie erklärt da von sich selber, daß sie aus den Tiefen des Ozeans geboren sei, den Vater der Welt antreibe und sich über Erde und Himmel verbreite. Damit bereitet sich in den Spekulationen über die Rede die Konzeption eines nicht materiellen Einheitsprinzips vor, die Rede wird zu einem Vorläufer des Ātman-Brahman.

Von den soeben besprochenen Spekulationen über die Sprache im allgemeinen wenden wir uns zu spezielleren Sprachbetrachtungen, wie sie uns in den Opfertexten entgegentreten. Die Opfertheologen, die diese Texte verfaßt haben, sehen ihre Hauptaufgabe in der Deutung der Riten, denn nur wer den geheimen Sinn der in Worten und Handlungen sich vollziehenden Zeremonien kennt, vermag sie erfolgreich zu gebrauchen, wie die so häufige Wendung bezeugt: „wer das so weiß, der erlangt das und das“. Dieser Tendenz entspringt auch das Etymologisieren der Brāhmaṇas. Nicht die sprachliche Analyse der Wörter ist ihr Ziel, diese ist nur Mittel zum Zweck, das Ziel ist der magische Vorteil, der sich aus dem so gewonnenen Wissen ergibt. Worin besteht nun dieses Wissen, auf welche Frage stellt es die Antwort dar? Es wäre eine spätere, in den Brāhmaṇas offenbar noch nicht gefundene Formulierung, wenn wir die Frage so stellten, daß sie auf die Ableitung eines Nomens aus einer Verbalwurzel ginge, vielmehr ergeben die Texte, daß man sich etwa gefragt hat: Wie kam dieser Gegenstand dazu, so zu heißen? oder noch genauer:

Bei welcher Gelegenheit konstituierte sich das Wesen dieses Gegenstandes, d. h. sein Name? Denn das Wesen des Dinges steckt eben nach der bekannten primitiven Anschauung von dem innigen Zusammenhang zwischen Sache und Name in dem Namen des Dinges. So ist Spracherklärung und Sacherklärung aufs innigste verwachsen, und die linguistische Ableitung wird nur als Sonderfall der sachlichen Ableitung empfunden. So lesen wir im Aitareyabrāhmaṇa (P. 3, 9 bzw. A. 11, 9), daß den Göttern das Opfer entlaufen war, und sie es auf dem Altar (*vedi*) fanden (*vid*). Daß sie es dort fanden (*vid*), darin liegt der Grund dafür, daß der Altar *vedi* heißt (wörtl.: „daher das Vedi-sein der Vedi"). Oder an anderer Stelle (P. 2, 1 bzw. A. 6, 1): Die Götter waren durch das Opfer zum Himmel gelangt. Sie wollten die Menschen daran hindern, es ihnen nachzumachen. Deshalb steckten sie den Opferpfahl mit der Spitze nach unten in die Erde. Weil er so den Weg der Götter nach oben verbarg (*yup*), darum heißt der Opferpfahl *yūpa*. — So hat man den Ursprung des Wesens der Sache an der Hand des sprachlichen Zusammenhangs gefunden oder, wohl richtiger gesagt, erfunden und fühlt sich nun im Besitz eines von keinem Draußenstehenden erreichbaren Wissens mit all seinen magischen Konsequenzen. Galt dies Wissen gewiß schon als geheimnisvolles Privileg, so steigerte sich dies Geheimnis, wenn eine unerklärbare Unebenheit den linguistischen Weg erschwerte: „Das wahrlich ist dieser Agni, was der Agniṣṭoma ist. Weil sie ihn priesen (*astuvan*), darum ist er Agnistoma. Ihn, der der Agnistoma ist, nennen sie geheimnisvoll (*parokṣeṇa*) Agniṣṭoma, denn das Geheimnisvolle ist den Göttern lieb"[1]). Hier ist die Zerlegung des Kompositums und die Ableitung des Nomens *stoma* von Wurzel *stu* (preisen) den linguistischen Kenntnissen des Brāhmaṇaverfassers leicht zugänglich gewesen, aber die Zerebralisierung des *s* durch das vorangehende *i* über die Kompositionsfuge hinweg war ihm nicht erklärlich, und so wies er sie dem Geheimnis-

1) In dem ganzen Aufsatz ist wörtliche Übersetzung durch Anführungsstriche gekennzeichnet; wo diese fehlen, handelt es sich um freie Wiedergabe.

vollen, dem Übersinnlichen, der Sprachsphäre der Götter zu[1]). Auch hier ist, wie in den früheren Beispielen, der Hauptzweck, das magisch wirksame Wissen von der innigen Verknüpfung des Feuergottes Agni mit der Opferform Agniṣṭoma mitzuteilen, aber daneben tritt noch hier wie in den anderen angeführten Beispielen, die sich leicht vermehren lassen[2]), die genaue Besinnung auf die sprachliche Form hervor. Dadurch wird der Grund zur Sprachbetrachtung gelegt, durch welche in den Opfertexten das Fundament zu umfassender grammatischer Analyse geschaffen wird. Neben der Bedeutungslehre findet auch die Lautlehre Berücksichtigung, Kunstausdrücke für wichtige grammatische Erscheinungen werden geprägt, kurz es zeigt sich in dieser Frühzeit ein linguistischer Instinkt, der auch die Etymologien der Brāhmaṇas trotz vieler Fehlgriffe, die auf solchem Neuland ja sehr begreiflich sind, aus der Sphäre rein phantastischer Spielereien heraushebt. Und dies wird uns auch durch die Resultate bestätigt, welche die Sprachspekulation der Brāhmaṇas in der Folge gezeitigt hat. Ich erinnere hier nur an den Padapāṭha der Ṛgvedasammlung, wo die Auflösung des Sandhi, die Kennzeichnung der Nominalkomposita u. a. m. einen deutlichen Beweis dafür geben, wie man sich von den magischen Zwecken losgelöst hat und zu sachlichen Regeln, welche die mannigfaltigen sprachlichen Erscheinungen ordnen, vorgedrungen ist.

II.

Wir wenden uns zu einem für unsere Fragestellung besonders wichtigen Dokument, dem Nirukta des Yāska[3]). Für seine Datierung gibt es leider keine zuverlässigen Anhaltspunkte, es sei aber zur allgemeinsten Orientierung das Datum 500 a. C. genannt. Der Name des Werkes wird durch ein Wort gebildet, das uns schon bei der Besprechung der

1) Ait. Br. P. 3, 43 bzw. A. 14, 5. — Pāṇini 8, 3, 82 lehrt ausdrücklich die Bildung von *agniṣṭomaḥ*.

2) Vgl. Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, S. 7 fg., Heidelberg 1919.

3) Bei den Übersetzungen aus Nirukta und Mahābhāṣya habe ich mich wertvoller Ratschläge von Herrn Prof. E. Sieg zu erfreuen gehabt.

Brāhmaṇas begegnet ist. *Niruktam* wurde dort ein Teil der Rede genannt, den der verärgerte Indra „verständlich" sein ließ. Von hier aus haben dann die ältesten systematischen Versuche der Worterklärung und Sinnexegese, die zu einer für das Vedastudium erforderlichen Hilfswissenschaft zusammengefaßt wurden, den Namen Nirukta erhalten. In der gewiß nicht kurzen Entwicklung dieser Hilfswissenschaft bildet das Nirukta des Yāska einen gewissen Abschluß und das erste uns erhaltene Dokument derselben. Yāska kennt und zitiert einen weiten Kreis von literarischen Werken: alle Saṃhitās und Brāhmaṇas, einige Upaniṣaden, die Padapāṭhas des Ṛg- und Sāmaveda und deren Theoriebücher, die Prātiśākhyas, die er Pārṣada nennt[1]). Zahlreiche Vorgänger werden von ihm teils mit ihren persönlichen Namen, teils durch Gruppennamen angedeutet[2]). Dank diesem Überblick seines Verfassers hat das Werk offenbar ähnliche frühere Arbeiten verdrängt und ist allein der Aufbewahrung für würdig erachtet worden. Sichtbar schließt sich Yāska als Kommentator an die Nighaṇṭus an. Unter diesem Namen waren alte Wortlisten überliefert, die offenbar die Grundlage einer mündlichen Exegese der Mantras bildeten und so die Deutungsversuche der Brāhmaṇas in systematischere Form gebracht hatten. In den ersten drei Abschnitten werden Wörter, die sich einem Hauptbegriff unterzuordnen schienen, zusammengestellt: 21 Wörter für Erde, 15 Wörter für Gold usw. Liegt hierin also die erste Darstellung einer Synonymik, so werden im vierten Abschnitt Wörter mit mehreren Bedeutungen gesammelt, und neben dieser Homonymik stehen seltene und schwierige Wörter, die eine besondere Erklärung verlangen. Im fünften Abschnitt endlich werden die in den Mantras vorkommenden Gottheiten nach ihren Bereichen (Erde, Luftraum, Himmel) zusammengestellt. Diese Listen mit den nötigen Anmerkungen zu versehen, Schwieriges zu erklären, Belege aus der Saṃhitā dafür zu bringen und deren Sinn zu deuten, ist der sichtbare Zweck

1) Liebich a. a. O., S. 22.

2) Lakshman Sarup, The Nighaṇṭu and the Nirukta (Oxford 1921): Index of authorities cited in the Nirukta.

von Yāskas Arbeit. Dabei ist sein Haupterklärungsmittel die Ableitung der Nomina aus Verbalwurzeln. Hierin ist er ein direkter Fortsetzer der Brāhmaṇaverfasser und ähnelt ihnen auch darin, daß er keine festen phonetischen Prinzipien für die Herstellung seiner Etymologien besitzt. Das ergibt sich allein schon daraus, daß er fast immer mehrere Ableitungen zur Wahl stellt. Er hat sich aber nicht mit der sachlichen Einzelerklärung begnügt, sondern, besonders im Anfang seines zwölf Kapitel umfassenden Werkes, aber auch gelegentlich sonst, prinzipielle Fragen erörtert. Daß die Aufstellung dieser Probleme nicht seine individuelle Leistung ist, zeigt sich darin, daß er zahlreiche verschiedene Ansichten einzelner mit Namen genannter Personen oder Gruppen zitiert. So bezeugt uns sein Nirukta einen lebhaften Schulbetrieb, in welchem mannigfache, mit der Mantra-Erklärung zusammenhängende Probleme erkannt und erörtert wurden, indem er öfters nicht nur eine gegnerische These zitiert, sondern auch die Gründe des Gegners oder seine Folgerungen vorbringt, um dann die Argumente des eigenen Standpunktes dagegenzustellen. Dies Verfahren ist ja bekanntlich in den Sūtras der verschiedenen philosophischen Schulen adoptiert worden. Wenn nun auch die Argumente bei Yāska noch nicht in der Zusammengedrängtheit der Sūtras erscheinen, sind sie doch, weil eben nur Material zur Erinnerung des Unterrichteten, so kurz gefaßt, daß ihr sicheres Verständnis, besonders mangels eines alten Kommentars, oft sehr erschwert ist.

Wir heben aus dem Nirukta zwei Themata heraus, welche wichtige Punkte der prinzipiellen Sprachbetrachtung betreffen, nämlich erstens die Aufstellung der Wortkategorien und die Erörterung über das Wesen des Verbums nebst der Begründung der Notwendigkeit der Grammatik und zweitens die prinzipiellen Bemerkungen über die Etymologie nebst den Feststellungen über die Daseinsberechtigung dieses Wissenszweiges an sich und neben der Grammatik.

Wir beginnen also mit der Aufstellung der Wortkategorien, die das Resultat so eingehender Besinnung darstellt, daß man sie füglich als sprachphilosophische Leistung bezeichnen darf.

Yāska stellt vier Wortklassen fest (1, 1): das Verbum (*ākhyāta*), das Nomen (*nāman*), worunter auch die Adjektiva befaßt sind, die Präposition (*upasarga*) und die Partikel (*nipāta*)[1]. Die Bereiche dieser vier Kategorien werden nun folgendermaßen beschrieben: Das Wesen des Verbums ist Werden oder Geschehen (*bhāva*), das Wesen des Nomens ein Sein (*sattva*, wörtl. Seiendheit). Aber diese Feststellung bedarf noch einer Verfeinerung, denn es gibt Fälle, wo das als Wesen des Verbums bezeichnete Werden oder Geschehen auch ein Nomen kennzeichnet, nämlich das Verbalnomen. Daher unterscheidet Yāska zwei verschiedene Aspekte des Werdens: das Werden, das durch die Verbalform *pacati* (kocht) ausgedrückt wird, ist ein wirklicher Prozeß, eine Entwicklung vom Früheren zum Späteren, ohne Abschluß; das Werden dagegen, das im Verbalnomen *pakti* (das Kochen) steckt, ist erstarrt, daher wird es durch ein als Seiendheit gekennzeichnetes Nomen ausgedrückt, in dem alle Stadien des Werdeprozesses zu einem abgeschlossenen Ganzen vereinigt sind[2].

Hinsichtlich der Sinnhaftigkeit der Präpositionen (1, 3) macht uns Yāska mit zwei verschiedenen Ansichten bekannt. Nach Śākaṭāyana haben unverbundene Präpositionen keinen selbständigen Sinn, drücken aber in Verbindung mit Verben und Nomen eine Nebenbeziehung derselben aus. Nach Gārgya haben die Präpositionen mannigfache Bedeutung und modifizieren dadurch den Sinn von Verbum und Nomen. Yāska teilt offenbar die zweite Auffassung, ohne sich jedoch auf

---

1) Daß das Verbum hier voransteht, hat Liebich a. a. O., S. 22, gezeigt. Sarup hat das in seiner Übersetzung nicht berücksichtigt.

2) *tadyatrobhe bhāvapradhāne bhavataḥ, pūrvāparībhūtaṃ bhāvam ākhyātenācaṣṭe vrajati pacatīty, upakramaprabhṛtyapavargaparyantaṃ bhūtaṃ sattvabhūtaṃ sattvanāmabhir vrajyā paktir iti.*

Wörtliche Übersetzung: „Da wo beider Wesen ‚Werden' ist, sagt er mittels des Verbums wie ‚er geht, er kocht' das sich vom Früheren zum Späteren entwickelnde Werden aus, mit Seiendheits-Nominibus (aber) wie ‚das Gehen, das Kochen' das von Anfang bis zu Ende erstarrte, als Seiendheit auftretende (Werden)".

Vgl. P. D. Gune, Some notes on Yāska's Nirukta, Indian Antiquary, vol. 45 (1916), p. 158fg.

Argumentationen einzulassen, die sein später Kommentator Durga (wahrscheinlich 14. Jahrh. p. C.) ausführlich ausgearbeitet hat[1]).

Bei den Partikeln endlich macht Yāska den Versuch, drei Hauptrichtungen ihres Bedeutungswertes aufzustellen, es ist ihm aber nicht gelungen, die mannigfachen Bedeutungen, die er nachher im einzelnen konstatiert, hinlänglich einzuordnen. In mannigfaltigem Sinn erscheinen nach ihm die Partikeln, sie sind bald vergleichend, bald aneinanderreihend, bald füllend. Die Begriffe „Aneinanderreihung" und „Füllung" werden noch besonders definiert, was für den „Vergleich" wohl nicht nötig schien. Aneinanderreihung unterscheidet sich nämlich von der einfachen Aufzählung dadurch, daß nicht einfach die Sonderung der einzelnen Faktoren durch ihre getrennte Anführung klar wird sondern die Partikel die Sonderung bewirkt[2]). Als Füllung gelten ihm solche Partikeln, die den vollendeten Sinn des Prosasatzes oder Verses nicht modifizieren, da sie selbst keinen eigenen Sinn haben[3]).

Außer diesen Darlegungen der Bedeutungsfunktion der vier Wortklassen bietet Yāska noch eine nähere Untersuchung des Werdebegriffs, den das Verbum ausdrückt. Unter Berufung auf Vārṣyāyaṇi unterscheidet er nämlich sechs Modifikationen des Werdens (*bhāva*): „1. ‚Entsteht' (*jāyate*) bezeichnet das Anfangsstadium des früheren Werdens, ohne daß das spätere Werden verneint oder bejaht wird. — 2. ‚Ist' (*asti*) ist die Bestätigung der Seiendheit dessen, von dem die Rede ist (d. h. es sagt nichts weiter von ihm aus, als daß es ist). — 3. ‚Wandelt sich' (*pariṇamate*), sagt die Veränderung (einer

---

1) Bibl. Ind. vol. 2, p. 39—41. In seiner unhistorischen Weise setzt Durga unsre Frage in Parallele mit dem Problem, ob die Buchstaben einen Sinn haben. Wir werden dieser Frage im Mahābhāṣya begegnen.

2) *atha yasyāgamād arthapṛthaktvam aha vijñāyate na tu auddeśikam iva vigraheṇa pṛthaktvāt sa karmopasaṃgrahaḥ* (Roth, S. 32, Z. 20).

Wörtl. Übers.: „Ferner: Aneinanderreihend ist diejenige (Partikel), durch deren Hinzutritt die Sonderung der Gegenstände tatsächlich erkannt wird, nicht aber wie bei (einfacher) Aufzählung durch Sonderung mittels (bloßer) Worttrennung". Vgl. Gune l. c.

3) Text ed. Roth, S. 35, Z. 1.

Seiendheit) aus, und zwar so, daß sie nicht von ihrem Wesen abgeht (d. h. weder zu- noch abnimmt). — 4. ‚Wächst' (*vardhate*) besagt Zunahme an den eigenen Gliedern oder an zugehörigen Dingen; so sagt man: er wächst durch Eroberung (von Dingen) oder er wächst am (eignen) Körper. — 5. ‚Nimmt ab' (*apakṣīyate*) ist durch die vorangehende Erklärung im entgegengesetzten Sinne deutlich. — 6. ‚Vergeht' (*vinaśyati*) bezeichnet den Beginn des späteren Werdens, ohne das frühere Werden zu bejahen oder zu verneinen". — Am Schlusse erklärt er, daß von diesen sechs Hauptmodifikationen des Geschehens alle anderen weiteren Modifikationen abzuleiten seien.

Bei dieser Klassifikation ist zu bemerken, daß Yāska, unter der Kategorie des Geschehens oder Werdens (*bhāva*) auch das Sein (*asti*) anführt, ebenso wie er vorher unter dem Begriffe des Geschehens „sitzt", „liegt", „geht", „steht" angeführt hat, ohne sich die später im Mahābhāṣya (150 a. C.) auftauchende Frage vorzulegen, wie denn das Sein, das Sitzen, Liegen usw. unter dem Begriff des Geschehens, das doch naiverweise als Bewegung gedacht wird, unterzubringen sei[1]. Daß diese dem naiven Denken durchaus natürliche Frage im Nirukta weder gestellt noch abgewiesen wird, scheint mir ein Zeichen dafür, daß Yāska mehr die grammatisch-sprachliche als die abstrakt-begriffliche Seite im Auge hatte. Das ergibt sich aus allem Angeführten: Die Begriffe Sein und Werden werden als Unterscheidungsmittel der zwei Wortklassen Nomen und Verbum klar erkannt, die Überschneidung im Verbalnomen wird konstatiert, aber nun ist das Werden so mit der grammatischen Form verknüpft, daß das Sein der Verbalform schlechterdings zum Werden gehört. So sind die sechs Modifikationen des Werdens die sprachphilosophische Seite einer allgemein philosophischen Betrachtungsweise, die das mensch-

1) Mahābhāṣya ed. Kielhorn[2] I, 255, 2—4: „Es hätte ausdrücklich gesagt werden müssen, daß *asti*, *bhavati*, *vidyate* den technischen Namen „Wurzel" (*dhātu*) haben, denn du hast zwar gelehrt, daß *pac* usw. mit *karoti* auf derselben Stufe stehen, aber das kann man nicht von *asti* usw. sagen, denn es geht ja nicht an, auf die Frage, was macht er? zu antworten: er ist".

liche Leben als einen Prozeß des Entstehens, Bestehens und Vergehens erfaßt hat. Aber auf der anderen Seite steht das Nomen als einfache Existenz (Seiendheit), sprachlich zwar ableitbar aus einer Verbalwurzel aber sachlich deswegen nicht sekundär, wie eine spätere Diskussion im Nirukta zeigen wird. Dabei wirkt wohl der alte Gedanke von der geheimnisvollen Zusammengehörigkeit von Namen und Dingen mit, die ewige Verbindung zwischen Wort und Sache, wie Kātyāyana es im ersten Vārttika formuliert hat. So ordnet Yāska das Sein ins Geschehen ein und setzt es doch auch wieder abseits desselben und bleibt in Unklarheiten stecken, die durch die Kreuzung alten Seinsglaubens mit sprachlichen Beobachtungen hervorgerufen sind. Parallel damit geht in den Weltanschauungssystemen die Antinomie von Sein und Werden, die von der Ātman-Brahman-Lehre, vom Sāṃkhyasystem und vom Buddhismus in charakteristisch verschiedener Weise gelöst wurde.

In die soeben besprochene Darstellung der sprachlichen Kategorien hat Yāska nun im Anschluß an die Aufstellung der vier Wortklassen eine Kontroverse eingefügt, welche, methodologisch von größter Bedeutung, in ihrer außerordentlichen Kürze der Interpretation erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Yāska zitiert nämlich die gegnerische Ansicht eines Lehrers namens Audumbarāyaṇa in der sūtra-artigen Form: *indriyanityaṃ vacanam.* Nach dem Kommentator des Nirukta, Durga, wären diese Worte zu übersetzen: „Das Wort ist nur in den Sinnesorganen ewig“, d. h. es besteht nur solange, wie die im Sprechorgan gebildeten Töne dauern, diese Töne aber sind vergänglich. Es wäre damit das später in verschiedenem Sinne beantwortete Problem, ob die Wörter ewig oder produziert (vergänglich) seien, zum erstenmal in der uns bekannten Literatur zur Diskussion gestellt, und wir hätten in Audumbarāyaṇa einen Vertreter der z. B. im Nyāyasūtra vertretenen Auffassung, daß das Wort produziert und nicht ewig ist. Nun kann aber Durga nicht als zuverlässiger Zeuge für den Sinn einer schwierigen Niruktastelle gelten, denn nicht nur trennen ihn mehr als anderthalb Jahrtausende von der Abfassung des Nirukta, sondern er beweist auf Schritt und Tritt Mangel an

historischem Sinn, indem er erweisbar jüngere Anschauungen zur Erklärung unseres alten Textes verwendet. Ein weit zuverlässigerer Führer steht uns in dem nur durch wenige Jahrhunderte vom Nirukta getrennten Mahābhāṣya zur Verfügung. Sein Verfasser Patañjali kennt das Nirukta und zitiert es. In seiner Einleitung diskutiert er die Frage, ob die Grammatik angesichts der Ewigkeit der Wörter und ihrer Verbindung mit den durch sie bezeichneten Sachen überhaupt einen vernünftigen Zweck habe, und zeigt, daß das der Fall ist. Und zwar erkennt er die Notwendigkeit, die Berechtigung der Grammatik zu erweisen, gerade unter der Annahme, daß die Wörter ewig sind. Wären die Wörter produziert, so könnte man sagen, daß eben zu ihrer richtigen Produktion Grammatik nötig sei. Sind die Wörter aber ewig, so scheint Grammatik zwar auf den ersten Blick unnötig, zeigt sich dann aber als notwendig zum richtigen Gebrauch der ewig vorhandenen. Diesen Gedankengang wird man zur Deutung unserer Niruktastelle um so mehr zu verwenden geneigt sein, wenn man bedenkt, wie fest die zu behandelnden Punkte eines Themas in der Schultradition Altindiens festgehalten zu werden pflegen. Patañjali hat den Punkt seiner Einleitung, der in dem Beweis der Notwendigkeit der Grammatik trotz Ewigkeit der Wörter besteht, ebensowenig erfunden, wie der Vārttikaverfasser, den er kommentiert. Deshalb scheint eine Abweichung von Durgas Erklärung bei unserer Niruktastelle geboten, zumal der durch Vārttika und Mahābhāṣya nahe gelegte Sinn den ganzen Zusammenhang unserer Stelle besser herausbringt. Wörtlich übersetzt würden wir erhalten: „Audumbarāyaṇa lehrt: das Wort ist ewig in den Sinnesorganen. Dazu paßt die Vierteilung nicht, noch auch daß die Wörter, die (doch) gleichzeitig entstanden (d. h. von Ewigkeit her) sind, das eine durch das andere gelehrt und voneinander (etymologisch) abgeleitet werden, wie das in (diesem) Lehrzweig (dem Nirukta) geschieht. (Auf diese Einwände entgegnet Yāska: Freilich ist das Wort ewig), aber wegen des großen Umfanges der Sprache und wegen ihrer Kompliziertheit wird das Wort auch technisch verwendet, damit man die Wörter im täglichen Umgang (richtig)

gebrauchen kann. Mittels ihrer (der Wörter) werden die Götter bezeichnet wie die Menschen. Weil das menschliche Wissen vergänglich ist, steht der Mantra, die Krönung des Opferwerks, im Veda"[1]).

Was will Yāska mit der Darstellung dieser Kontroverse? Nach einer wohl aus der Opferwissenschaft abgeleiteten Methode genügte es nicht, ein Wissen zu lehren, sondern man hatte auch seinen Nutzen mitzuteilen bzw. gegen Andersdenkende zu verteidigen. So beweist Yāska die Zweckmäßigkeit der eben von ihm gelehrten Wissenschaft, die, nahe mit der Grammatik verbunden, nach seinem eigenen Ausspruch diese ergänzt, indem sie ihre eigenen besonderen Aufgaben erfüllt. In dieser apologetischen Absicht teilt er die Meinung des Führers einer gewiß nicht unbedeutenden Schule mit, welche die ganze Bemühung der Grammatiker und Etymologen für zwecklos erklärte, da ja doch jedem Sprechenden die ewigen Wörter ewig bereit stünden. Die grammatische Klassifizierung habe also ebensowenig Sinn wie die speziellen Arbeiten der Nairuktas, Synonymik und Etymologie. Des Gegners Hauptthese, daß die Wörter ewig seien, gibt Yāska zu, es ist auch sein Standpunkt und in dieser Frühzeit wohl kaum in orthodoxen Kreisen bezweifelt worden. Aber trotzdem hat das Nirukta Berechtigung. In dem umfangreichen und komplizierten Gebiet der Sprache braucht auch der Sprecher des täglichen Lebens eine Führung, damit er richtig spreche. Die gibt das Nirukta, indem sie technische Bezeichnungen wie Verbum, Nomen usw. einführt und Regeln aufstellt. Und wie im weltlichen Gebrauch bedarf der Sprecher auch im heiligen der im Nirukta vorgetragenen Wissenschaft. Wie man die Namen der Menschen im täglichen Verkehr richtig gebrauchen muß, so auch die Namen der Götter bei Anruf und Opfer.

---

1) Der Text hat folgenden Wortlaut: *indriyanityam vacanam Audumbarāyaṇaḥ, tatra catuṣṭvaṃ nopapadyate yugapadutpannānāṃ vā śabdānām itaretaropadeśaḥ śāstrakṛto yogaś ca. vyāptimattvāt tu śabdasyāṇīyastvāc ca śabdena saṃjñākaraṇaṃ vyavahārārthaṃ loke. teṣāṃ manuṣyavad devatābhidhānam. puruṣavidyānityatvāt karmasaṃpattir mantro vede.* Wesentlich nach Durga sind orientiert: Roth, Erläuterungen, S. 4fg. Śarup, Translation, S. 6. Paranjpe, Le Vārtika de Kātyāyana, S. 53.

Damit mag Yāska auf seine Erklärungen der Götternamen hinweisen, die er im Anschluß an die Aufzählungen im fünften Nighaṇṭu gibt; vielleicht hat ihm aber auch der *Ūha* vorgeschwebt, die Kasusveränderung der Götternamen in vedischen Formeln je nach dem Gebrauch, die im Mahābhāṣya zur Begründung der Notwendigkeit der Grammatik verwendet wird, wie ja der Ursprung des technischen Namens *vibhakti* für Kasusendung aus den verschiedenen Kasus desselben Götternamens in verschiedenen Versen hervorgegangen ist[1]). Zu höchst endlich erweist sich die Zweckmäßigkeit der hier vorgetragenen Wissenschaft in der Erklärung der vedischen Mantras, denn ihrer bedarf das beschränkte menschliche Wissen, um die volle Frucht des Opfers zu ernten. Vielleicht soll im letzten Satz auch angedeutet sein, daß ja auch im Veda trotz der Ewigkeit des Wortes die Mantras gelehrt werden. Auf diese Weise zeigt Yāska die Notwendigkeit der Grammatik und des Nirukta.

Wir wenden uns nun zu einer Diskussion, die für Yāskas Werk von zentraler Bedeutung ist und daher auch die vorangehende, mehr vorbereitende an Umfang bedeutend übertrifft. Es handelt sich um die Frage, ob alle Nomina von Verbalwurzeln ableitbar sind. Schon in den Brāhmaṇas bemerkten wir die verbreitete Lust am Etymologisieren, welche die durch den durchsichtigen Bau des Sanskrit gegebenen sprachlichen Möglichkeiten zu sachlich-magischen Zwecken benutzte. Mit dem Wachsen bewußter Sprachbetrachtung hat sich auch hier das Methodische durchgesetzt und Schulen mit verschiedenen systematischen Standpunkten hervorgerufen. Yāska (1, 12—14) zeigt uns zwei solcher Schulstandpunkte. Daß alle Nomina aus Verben entstanden sind, lehrt der Grammatiker Śākaṭāyana und das ist auch die Lehre der Nairuktas[2]); hin-

1) Vgl. Liebich, Zur Einführung II, S. 11 fg.

2) Ein weiterer Beleg für den schon oben erwähnten Zusammenhang zwischen Yāska und der Pāṇinischule ist die im Mahābhāṣya (ad P. 3, 3, 1) zitierte Kārikā: *nāma ca dhātujam āha nirukte*
vyākaraṇe Śakaṭasya ca tokam.

Dazu Patañjali: *nāma khalv api dhātujam, evam āhur nairuktāḥ. vaiyākaraṇānāṃ ca Śākaṭāyana āha, dhātujaṃ nāmeti.*

gegen lehren der Nairukta Gārgya und einige von den Grammatikern, daß die Verbalabstammung nicht für alle Nomina zutreffe. Die Meinung dieser zweiten Schule, die wir hier der Kürze wegen die „gemäßigte" nennen wollen, wird von Yāska zuerst mit ihren Argumenten vorgeführt, dann aber von seinem Standpunkt des unentwegten Etymologen, der hier kurz der „radikale" heißen soll, Argument für Argument widerlegt. Ich gebe dieses schwierige Stück im folgenden wieder, indem ich jedem gemäßigten Argument sogleich sein radikales Gegenargument hinzufüge, statt wie Yāska erst alle gemäßigten, dann alle radikalen vorzuführen.

1. Gemäßigter Standpunkt: „Wo grammatische Form und Betonung sinngemäß von der auf das zugrunde liegende Verbum hinweisenden Eigenschaft begleitet sein sollten, sind doch auch solche Nomina, (die den genannten Bedingungen nicht entsprechen), wie *gauḥ* (Kuh), *aśvaḥ* (Pferd), *puruṣaḥ* (Mensch), *hastī* (Elefant), (von den Nairuktas) als korrekt anerkannt". — Darauf entgegnet der Radikale, daß jedes Nomen in der Tat die auf das zugrundeliegende Verbum hinweisende Eigenschaft zeigt. Angesichts dieses Tatbestandes wird also der Tadel des Gemäßigten hinfällig[1]).

2. Der Gemäßigte: „Ferner, wenn alle Nomina aus Verben entstanden wären, so würde man jeden, der eine bestimmte Tätigkeit ausübt, als davon sein Sein habend entsprechend benennen: einer, der einen Weg zurücklegt (*aś*), müßte *aśva* (Pferd) heißen; alles, was sticht (*tṛd*), *tṛṇa* (Gras)". — Auf dieses Argument erwidert der Radikale, daß man im täglichen Sprachgebrauch beobachten könne, wie „nur manche von denen, welche die gleiche Tätigkeit ausüben, davon ihre Benennung empfangen, andere aber nicht". — So heißen z. B. nur die Bettelmönche *parivrājaka*, weil sie herumziehen (*parivraj*),

1) Roth und Sarup verstehen die Stelle anders. Eine besondere Deutung auf Grund einer Konjektur bei Gune, Ind. Ant. 45 (1916), S. 160 u. 173 fg. Der Text lautet:

tad yatra svarasaṃskārau samarthau prādeśikena guṇenānvitau syātām, saṃvijñātāni tāni yathā gaur aśvaḥ puruṣo hastīti. — yathā hi nu vā etat „tad yatra svarasaṃskārau samarthau prādeśikena guṇenānvitau syātām", sarvaṃ prādeśikam ity evaṃ saty anupālambha eṣa bhavati.

während andere, die auch herumziehen, doch nicht so genannt werden.

3. Das folgende Argument des Gemäßigten führt das vorangehende nur nach einer anderen Seite weiter aus. Aus der Verbalabstammung aller Nomina folgt die Notwendigkeit, jede Sache mit soviel Namen zu benennen, wie sich Tätigkeiten mit ihr in Verbindung bringen lassen. Der Pfosten *sthūṇā* müßte also auch *daraśayā* (im Spalt steckend) und *saṃjanī* (Verkoppelung) heißen. Das Gegenargument des Radikalen ist dasselbe wie bei Nr. 2. Der Sprachgebrauch zeigt, daß die Namen der Dinge auf der speziellen Tätigkeit beruhen, nicht auf irgend einer nebensächlichen. So behaut (*takṣ*) manch einer Holz, aber nur der, dessen Handwerk es ist, heißt *takṣā* (Zimmermann).

4. Nach dem Gemäßigten müßten ferner unter der vom Radikalen gemachten Voraussetzung, daß die grammatische Bildung eines Nomens in logischer Weise die zugrunde liegende Tätigkeit bezeichnet, die Nomina ihre Abstammung durch ihre grammatische Bildung klar zum Ausdruck bringen, die Seele müßte also nicht *puruṣa* heißen, sondern *puriśaya*, gemäß der Etymologie *puri śete* (wohnt in der Burg, d. h. im Leibe), das Pferd nicht *aśva*, sondern *aṣṭṛ*, denn wenn *aśnute* „es legt (einen Weg) zurück" zugrunde liegt, erwartet man das Suffix der Nomina agentis auf *tṛ*. Der Radikale entgegnet darauf, daß es Suffixe, die Nomina aus Verben bilden (*kṛt*), gibt, die selten gebraucht werden, ja solche, die nur bei einem einzigen Wort vorkommen. Die Unkenntnis dieser im Nirukta behandelten Tatsache hat allein den unbegründeten Einwand des Gemäßigten hervorgerufen.

5. Der Gemäßigte wirft weiterhin den Nairuktas vor, daß sie auch bei Ausdrücken, die durch ihre grammatische Bildung und Betonung klar sind, herumspekulieren, indem sie z. B. sagen, die Erde heiße *pṛthivī*, wegen des Ausbreitens (*prathana*, damit ist die Ableitung von *prath* angedeutet), wobei man sich aber doch fragen müsse, wer sie denn wohl ausgebreitet habe und worauf sich dieser dabei habe stützen können. Der Radikale entgegnet darauf, daß die Nairuktas

selbst bei klaren Ausdrücken grundsätzlich eine kritische Prüfung der Herleitung (*yoga*) vornehmen. Die Erde heißt *pṛthivī*, weil sie für das Auge breit (*pṛthu*) ist, auch wenn sie nicht von anderen ausgebreitet worden ist. Übrigens würde der Tadel des Gemäßigten alle auf Anschauung beruhenden Worterklärungen treffen, woraus sich die Unberechtigtheit des Vorwurfs ergibt[1]).

6. Ferner — so fährt der Gemäßigte in seinen Vorwürfen fort — hat Śākaṭāyana, ohne daß der Sinn dazu stimmte und die Bildung auf das zugrunde liegende Verbum hinwies, zur Erklärung von schwierigen Wörtern Hälften aus verschiedenen Wurzeln kombiniert[2]), z. B. erklärt er das Wort *satya* (Wahrheit), indem er die mit *ya* beginnende Schlußsilbe als Kausativum (*kāritam*) des Verbums *eti* (geht), die mit *s* beginnende aber als nasalloses (*śuddham*) Partizip des Verbums *asti* (ist) nimmt. — Yāska gibt zu, daß solche Kombinationen, wenn der Sinn nicht stimmt, tadelnswert sind, denn der Sinn muß bei der Etymologie leitend sein, wie wir nachher sehen werden; aber dieser Tadel treffe den einzelnen Interpreten, nicht den ganzen Wissenszweig als solchen[3]).

7. Endlich sucht der Gemäßigte die radikale Wortausdeutung des Widerspruchs mit der Zeitvorstellung zu zeihen:

---

1) *athāpy evaṃ sarva eva dṛṣṭapravādā upālabhyante.* Ich habe mich oben der Deutung Roth's angeschlossen. Man könnte aber den Satz auch so verstehen: „Es werden somit zugleich auch alle diejenigen getadelt, welche bekannte Wörter (*dṛṣṭa*) nur kritiklos nachplappern". Damit wäre wieder auf die vorher erwähnte grundsätzliche Forderung der Nairuktas hingewiesen, auch klare Ausdrücke kritisch zu untersuchen.

2) *padebhyaḥ padetarārdhān saṃcaskāra.* Wörtlich: „Hat für Wörter die Hälften, welche verschiedene Wörter waren, kombiniert".

3) Yāska's eigene Ableitung von *satya* findet sich Nirukta 3, 13 und lautet: *satyaṃ kasmāt? satsu tāyate, satprabhavaṃ bhavatīti vā.* „Woher kommt *satyam*? Es ist bei den Guten verbreitet oder es ist das aus dem Guten Hervorgehende". Der Unterschied zwischen der tadelnswerten Deutung Śākaṭāyanas und der „richtigen" Yāskas besteht offenbar nur darin, daß der erste den Sinn des zu erklärenden Wortes nicht ausdrücklich bei seiner Etymologie berücksichtigt hat. Vorgeschwebt hat er ihm wohl, etwa: *satyam* ist das, was zum Seienden (*sat*) hingeht (*ya*).

„Ferner heißt es doch, daß das Werden (*bhāva*) ein Sein (*sattva*) voraussetzt; es geht also nicht an, daß das zeitlich frühere Sein (der Nominalbegriff) von dem zeitlich späteren Werden (dem Verbalbegriff) seine Bezeichnung empfängt". — Zur Entgegnung weist Yāska wieder auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Da kann man beobachten, wie früher entstandene Dinge (*sattva*) manchmal ihren Namen von späterer Tätigkeit (*bhāva*) bekommen und manchmal nicht; z. B. heißt ein bestimmtes Tier von seiner Geburt an „Bilva-Esser", noch ehe es von den Bilvafrüchten genossen hat.

Diese Diskussion scheint mir wegen der vorgebrachten Gesichtspunkte von hohem sprachphilosophischem Interesse, zeigt sie doch deutlich, wie energisch die Probleme der Etymologie in so früher Zeit angefaßt worden sind. In dem prinzipiellen Durchdenken der ganzen Frage liegt der sichtbare Fortschritt gegenüber dem Etymologisieren der Brahmanazeit, in der ganzen Darstellung die Grundlegung für die Konzentration der späteren grammatischen und philosophischen Sūtras, und die Schärfe der gegeneinander gestellten Argumente beweist die Fruchtbarkeit der Disputation für die Entwicklung spekulativen Denkens. Erst in zweiter Linie wird dann das Resultat der Diskussion interessieren, deren Vorführung ja den Zweck hat, den radikalen Standpunkt Yāskas gegenüber einer gemäßigten Richtung als den wahren zu erweisen. Man wird nicht umhin können, dem gemäßigten Standpunkt des Gegners ein feineres Sprachgefühl und eine gesunde Abneigung gegen die Übertreibung eines Prinzips zuzusprechen, während Yāskas unerschütterlicher Glaube an die ausnahmslose Brauchbarkeit der Verbalableitung weniger wissenschaftlich erscheint und deshalb auch von der Pāṇinischule modifiziert worden ist. Seine Unentwegtheit macht ihn auch abgeneigt gegen Versuche, gewisse Wörter durch Schallnachahmung zu erklären und veranlaßt ihn, Namen wie *kāka* (Krähe), *tittiri* (Rebhuhn), statt von dem Schrei dieser Vögel, lieber von sehr künstlich herbeigezogenen Verben abzuleiten (3, 18).

Die Zügellosigkeit in der Auswahl des zugrunde liegenden Verbums, die sich hier und auch sonst im Nirukta zeigt, be-

ruht aber nicht nur auf dem starren Glauben an das Verbalableitungsprinzip, sondern auch auf dem von Yāska ausdrücklich gelehrten Grundsatz (2, 1), daß bei der Ableitung nicht die lautliche Beziehung, sondern die Bedeutungsverwandtschaft in erster Linie maßgebend sein soll. Erst wenn eine Ähnlichkeit des Sinnes nicht auffindbar ist, soll man nach Ähnlichkeit von Silben und Lauten suchen, keinesfalls aber das Ableiten aufgeben. Den Grund für diese Zurückstellung der lautlichen Betrachtung gibt er selbst an: es ist die Dunkelheit des Zusammenhangs grammatisch zusammengehöriger Formen, die auf mangelhafter Einsicht in die Laut- und Akzentgesetze beruht. So sind beispielsweise für ihn, der die Schwächung der vortonigen Silbe noch nicht erkannt hat, die Beziehungen von *asti* zu *santi* („Abfall des Anfangslautes"), von *gam* zu *gatvā* („Abfall des Endlautes") und *jagmatuḥ* („Abfall des vorletzten Lautes") u. a. m. Sonderbarkeiten, die ihm solche Bildungen mit Zweifel belastet erscheinen lassen, obwohl die Beobachtungsleistung, die sich in solchen Zusammenstellungen kundgibt, nicht gering geschätzt werden darf, zumal die einheimische indische Grammatik auch später hier prinzipiell nicht weiter gekommen ist.

Wie bei der Ableitung eines einzelnen Wortes der Sinn leitend sein soll, so ist das Verständnis des Sinnes der Mantras überhaupt der Zweck des Nirukta, und wie es Yāska vorher für nötig gehalten hat, die Aufstellung der grammatischen Kategorien gegen eine Schule zu verteidigen, welche die Grammatik für unnötig erklärte, so scheut er sich auch hier nicht, die Argumente des Kautsa anzuführen, der den Mantras den Sinn abspricht, und eine Wissenschaft, die sich die Deutung der Mantras zum Ziel setzt, als unnötig verwirft (1, 15). Die Widerlegung dieser Argumentation, die er selbst als beachtenswert bezeichnet, stellt die Wissenschaft des Nirukta auf die ihr gebührende Stufe und gipfelt in der Preisung des gelehrteren Mannes (I, 16).

Die Argumente nun, welche Yāska hier dem Kautsa in den Mund legt, finden in auffallender Weise eine Parallele in

den Mīmāṃsā-Sūtras[1]). Diese Tatsache ist für die Geistesgeschichte Indiens von Wichtigkeit, weil sie die schon erwähnte Engigkeit des Zusammenhanges zwischen Grammatik, Nirukta und Opferwissenschaft beweist, und sie ist für unsere Interpretation von Wert, indem wir in Śabarasvāmins Kommentar zu den Mīmāṃsā-Sūtras eine frühmittelalterliche eingehende Erklärung dieser Argumente besitzen, welche sich gewiß auf alte Tradition stützt und somit zur Verdeutlichung unserer Niruktastelle herangezogen werden kann.

Ehe wir das Einzelne betrachten, sei eine allgemeine Bemerkung über Kautsas Stellung vorangeschickt. Während der neueste Bearbeiter des Nirukta, Lakshman Sarup (1920), diese Stellung als einen antivedischen Materialismus charakterisiert, findet sich bei Śabarasvāmin (etwa 5. Jahrh. p. C.) nicht nur keine Andeutung, daß die Argumente gegen den Sinn der Mantras antivedischen Ursprungs seien, sondern er sagt geradezu, daß das ganze Für und Wider dieser Frage nur eine Verschiedenheit der Opferauffassung betrifft, indem er einleitungsweise fragt: „Besteht die Mitwirkung der Mantras beim Opfer darin, daß sie einen Sinn ausdrücken, oder bloß darin, daß sie ausgesprochen werden[2])?“ Wir werden Kautsa also als Repräsentanten einer Richtung anzusehen haben, welche die Mantras allein um ihres magischen Wertes willen beim Opfer benutzte. Eine Zauberformel aber will nicht gedeutet sein, ihr Wert liegt in ihrer geheimnisvollen Wirksamkeit, wenn sie ausgesprochen wird, nicht in ihrem Sinn. Wie weit bei dieser Auffassung der Mantras die Unbildung der Opferpriester aus der Not eine Tugend gemacht hat, mag dahingestellt bleiben.

Um also die erwähnte Parallelität der Argumente für die

1) Während die Mīmāṃsā-Sūtras in der uns heute vorliegenden Form wegen der Angriffe gegen den Buddhismus vermutlich nachchristlich sind, dürfte ihr Material um viele Jahrhunderte älter sein. V. G. Paranjpe glaubt die Mīmāṃsā-Sūtras vor Kātyāyanas Vārttikas (ca. 300 a. C.) setzen zu müssen. Diese Auffassung und ihre Begründung in seinem Werke: Le Vārtika de Kātyāyana, Heidelberg 1922, bes. S. 76fg.

2) ad Mī.-Sū. 1, 2, 31: *kim arthaprakāśanena yāgasyopakurvanti utoccāraṇamātreṇeti?*

Sinnlosigkeit der Mantras in Nirukta und Mīmāṃsā-Sūtras sowie die Erklärung Śabarasvāmins auszunutzen, gebe ich nunmehr die parallelen Stellen frei wieder.

1. Die Sätze der Mantras sind hinsichtlich Ausdruck und Wortfolge gebunden, sagt Kautsa im Nirukta, und nach Mīmāṃsā-Sūtra 1, 2, 32 haben die Mantras keinen Sinn „wegen der Gebundenheit der Sätze". Dazu bemerkt Śabarasvāmin, daß, wenn die Mantras einen Sinn vermitteln sollten, dieser Sinn auch bei Umstellung der Wörter verstanden werden müßte, und die Gebundenheit daher zwecklos wäre; ist der Zweck der Mantras aber nur, in ganz bestimmter Weise ausgesprochen zu werden, dann ist die Gebundenheit berechtigt, weil eine Umstellung das Satzbild, das eben festgehalten werden muß, verändern würde. Einen Pāda wie *agnir mūrdhā divaḥ kakut*[1]) (Agni das Haupt, des Himmels Gipfel) darf man also nicht verändern, weil es nicht auf den Sinn, sondern auf den die magische Kraft enthaltenden Wortlaut ankommt. Freilich gibt es auch Gebundenheit bei sinnvollen Äußerungen wie *indrāgnī* (Indra und Agni), diese Gebundenheit aber beruht darauf, daß bei Umstellung der Sinn verloren gehen würde[2]).

2. Ferner wird der rituelle Gehalt eines Mantra durch die hinzugefügten Worte des Brāhmaṇa festgesetzt, z. B. bei dem Mantra „weit breite dich" durch die Worte „damit breitet er". Diesem Argument Kautsas entspricht Mī.-Sū. 1, 2, 31 „weil der Sinn des Mantra besonders gelehrt wird", und Śabarasvāmin erklärt dazu, daß der Brāhmaṇazusatz zwecklos wäre, wenn der Mantra durch seinen Sinn am Opfer mitwirkte.

1) Stellennachweisung der Mantras und Brāhmaṇas gebe ich hier und in den folgenden Anmerkungen nicht, da sie für unsre Betrachtung unerheblich und für jeden Indologen mit Bloomfield's Vedic Concordance leicht auffindbar sind.

2) Nirukta 1, 15: *niyatavāco yuktayo niyatānupūrvyā bhavanti.* — Mī.-Sū. 1, 2, 32: *vākyaniyamāt* (sc. *mantrānarthakyam* aus Sūtra 39). Dazu Śabara: *niyatapadakramā hi mantrā bhavanti.* „*agnir mūrdhā diva*" *iti na viparyayeṇa. yady arthapratyāyanārthāḥ, viparyayeṇāpy arthaḥ pratīyata iti niyamo 'narthakaḥ syāt. athoccāraṇaviśeṣārthāḥ, viparyaya anyaduccāraṇam iti niyama āśrīyate* ... — Daß die Stellung der Wörter in dem Kompositum *indrāgnī* auf grammatischer Regel (P. 2, 2, 33) beruht, erwähnt Śabara nicht.

Wenn er aber nur durch seine äußere Form wirksam ist, dann muß freilich eine Anweisung des Brāhmaṇa hinzugefügt werden. Diese Hinzufügung der Anweisung beweist klar, daß der Mantra an sich nichts aussagt, wie Śabarasvāmin noch durch folgenden Vergleich erläutert: „Wenn ein Mensch, der Augen hat, von einem anderen geführt wird, so schließt man, daß er zur Zeit seine Augen nicht gebrauchen kann“ [1]).

Ferner enthalten die Mantras nach Kautsa Widersinniges, z. B. „Kraut, schütze ihn“. Der entsprechende Grund für die Sinnlosigkeit der Mantras ist im Mī.-Sū. genauer formuliert „weil Ungeistigem zweckmäßige (Handlungen) zugeschrieben werden“ (1, 2, 35), was nach Śabarasvāmin bedeutet, daß das ungeistige Kraut das Opfertier ebenso wenig schützen kann, wie die Steine hören können, obwohl ein Mantra sie dazu auffordert. Der Fehler, daß ungeistigen Dingen zweckmäßige Handlungen zugeschrieben werden, fällt aber fort, wenn man statt dem Sinn dem bloßen Wortlaut die Wirkung beim Opfer zuschreibt [2]).

4. Ferner enthalten die Mantras nach Kautsa Widersprüche, wenn z. B. einer betont, daß es nur einen Rudra und keinen zweiten gebe, während ein anderer von zahllosen Rudras spricht. Dasselbe Beispiel finden wir bei Śabarasvāmin, um Mī.-Sū. 1, 2, 36 zu erläutern. Unter diesem Sūtra, daß die

---

1) **Nirukta**: *athāpi brāhmaṇena rūpasampannā vidhīyante*: „*uru prathasva*“ *iti prathayati*, „*prohāṇi*“ *iti prohati*. — Mī.-Sū. 1, 2, 31: *tadarthaśāstrāt* (sc. *mantrānarthakyam*). Dazu **Śabara**: . . . *uccāraṇamātreṇaivopakurvantīti. kutaḥ? tadarthaśāstrāt*, *yadabhidhānasamartho mantras tatraivainaṃ śāstraṃ nibadhnāti*. „*urupathā uru prathasva*“ *iti puroḍāśaṃ prathayatīti vacanam idam anarthakam*, *yady arthābhidhānenopakurvanti. athoccāraṇamātreṇa*, *tato vaktavyo viniyoga uktaś ca. ato nārthābhidhānena. yathā sākṣaḥ puruṣaḥ*, *pareṇa cen nīyate*, *nūnam akṣibhyāṃ na paśyatīti gamyate* . . .

2) **Nirukta**: *athāpy anupapannārthā bhavanti:* „*oṣadhe trāyasvainam*, *svadhite mainaṃ hiṃsīr*“ *ity āha hiṃsan*. — Mī.-Sū. 1, 2, 35: *acetane 'rthabandhanāt* (*mantrānarthakyam*) dazu **Śabara**: *acetane 'rthe khalv arthaṃ nibadhnanti:* „*oṣadhe trāyasvainam*“ *iti. abhidhānenopakurvanta evaṃjātīyakā oṣadhiṃ paśutrāṇāya pratipādayeyuḥ*; *na cāsāv acetanā śakyā pratipādayitum*, *uccāraṇārthe tu naiṣa doṣo bhavati*, *tasmād uccāraṇārthāḥ*. „*śṛṇota grāvāṇa*“ *iti codāharaṇam*.

Widersprüche der Mantras als Argument anführt, gibt Śabarasvāmin als zweites Beispiel einen ähnlichen Widerspruch in den Aussagen über Aditi, der bei Kautsa noch als besonderes Argument erscheint[1]).

5. „Ferner richtet der Adhvaryu an den Hotṛ, der doch schon Bescheid weiß, die Aufforderung: Trage den Mantra für Agni, der entzündet wird, vor!" Diesem Argument Kautsas entspricht Mī.-Sū. 1, 2, 33 „weil das (rituelle) Śāstra (die Anwendung der Mantras) selbst für den lehrt, der (ihre Anwendung) kennt", und Śabarasvāmin bemerkt, daß ein solcher Mantra und ebenso ein wiederholter doch unmöglich die Vermittlung eines Sinnes zum Zwecke haben könne, sondern nur dann angebracht sei, wenn seine Wirkung beim Opfer im reinen Ausgesprochenwerden liege[2]).

6. Endlich wirft Kautsa den Mantras vor, allerlei Unverständliches zu enthalten, und belegt diese Behauptung mit vier hapax legomena aus dem Ṛgveda. Denselben Vorwurf erhebt Mī.-Sū. 1, 2, 38, und Śabarasvāmin fragt auf Grund der Beispiele, was für einen Sinn solche Mantras wohl vermitteln könnten. Sind sie aber nur dazu da, ausgesprochen zu werden, dann ist alles in Ordnung[3]).

---

1) **Nirukta**: *athāpi vipratiṣiddhārthā bhavanti: „eka eva Rudro 'va tasthe na dvitīyaḥ" — „asaṃkhyātā sahasrāṇi ye Rudrā adhi bhūmyām". „aśatrur indra jajñiṣe" — „śataṃ senā ajayat sākam indra" iti … athāpy āha „Aditiḥ sarvam" ity „Aditir dyaur Aditir antarikṣam" iti.* — **Mī.-Sū.** I, 2, 36: *arthavipratiṣedhāt (mantrānarthakyam).* — Dazu **Śabara**: *arthavipratiṣedho 'pi bhavati: „Aditir dyaur Aditir antarikṣam" iti. saiva dyaus, tad eva antarikṣam iti ko jātucid avadhārayet? anavadhārayaṃś ca kiṃ abhidhānenopakuryāt? uccāraṇamātre tu naiṣa virodho bhavati. tasmād uccāraṇārthā mantrāḥ. „eko Rudro na dvitīyo 'va tasthe", „asaṃkhyātā sahasrāṇi ye Rudrā adhi bhūmyām" iti codāharaṇam.*

2) **Nirukta**: *athāpi jānantaṃ sampreṣyaty „agnaye samidhyamānāyānubrūhi" iti.* — **Mī.-Sū.** 1, 2, 33: *buddhaśāstrāt (mantrānarthakyam).* — Dazu **Śabara**: *buddhe khalv api pāṭhād arthe tadabhidhānasamartho mantro bhavati: „agnīd agnīn vihara" iti. sa buddhe kiṃ bodhayet? atha nūccāraṇaviśeṣārthāḥ, buddhe 'py uccāraṇaviśeṣo 'vakalpyeteti. — nanu punarvacanāt saṃskāraviśeṣo bhaviṣyati? evam asmatpakṣam evāśrito 'si: vacanam uccāraṇam. tad dhi śakyate kartum, nārthapratyāyanam. toto pratīte 'śakyam …*

3) **Nirukta**: *athāpy avispaṣṭārthā bhavanti: „amyak" „yādṛśmin"*

Dies sind die Argumente, die im Nirukta dem Kautsa zugeschrieben werden, und im Mīmāṃsā-Sūtra sichtlich übernommen und erweitert worden sind, denn außer den angegebenen finden sich noch drei weitere Argumente, die das Nirukta nicht kennt. Die Heranziehung dieser Parallelen, welche an sich über die Grenzen dieses Aufsatzes hinausgehen, war nötig, um mit Hilfe von Śabarasvāmins Kommentar über Kautsas Stellung als Magiker Klarheit zu schaffen. Indem nun Yāska diese magische Auffassung der Mantras widerlegt, hat er nicht nur die Aufgabe des Nirukta gerechtfertigt, sondern auch für die Sprachbetrachtung im allgemeinen einen wichtigen Dienst geleistet: an die Stelle des zauberischen Aspekts tritt der nüchtern-sachliche. „Die Mantras vermitteln einen Sinn wegen der Gleichheit ihrer Worte (mit denen der Umgangssprache), wie ja schon das Brāhmaṇa (Ait. Br. 1, 4, 9) besagt: Das ist vollkommen beim Opfer, was in der Form vollkommen ist, wo (nämlich die zum Opfer rezitierte Veda-)Strophe oder der Opferspruch der Opferhandlung, die grade vollzogen wird, (inhaltlich) entsprechen", sagt Yāska, und dazu stellen sich Śabarasvāmins Worte ad Mī.-Sū. 1, 2, 40 als gute Erklärung: „Der Gegenstand der Worte, die im täglichen Leben und die im Veda gebraucht werden, ist nicht verschieden; wie ihn auszudrücken das Bestreben im täglichen Leben ist, so muß es auch im Veda sein". Auf diesem Gedanken von der Kontinuität des Sprachgebrauchs und daneben auf der rituellen Konvention beruht die Widerlegung Yāskas, die im einzelnen zu verfolgen hier nicht nötig sein wird. Gegenüber der Beschwerde über die Unverständlichkeit der Mantras begnügt er sich mit der ironischen Bemerkung, daß es nicht der Fehler des Pfostens ist, wenn ihn der Blinde nicht sieht.

Damit schließen wir die Betrachtung des Nirukta, die

„jārayāyi" „kāṇukā" iti. — Mī.-Sū. 1, 2, 38: *avijñeyāt (mantrānarthakyam).* — Dazu Śabara: *api ca keṣāṃcin mantrāṇām aśakya evārtho veditum yathā „amyak sā ta indra ṛṣṭir asme" iti, „sṛṇyeva jarbharī turpharītū" iti* (vgl. Mahābhāṣya I, 363, 25), *„indraḥ somasya kāṇukā" iti ca. ete kiṃ pratyāyeyuḥ? uccāraṇārthe tu na doṣaḥ. tasmād uccāraṇārthā mantrā iti.*

uns die Aufstellung der grammatischen Kategorien nebst dem Berechtigungsnachweis der Grammatik überhaupt und die Diskussion der Prinzipien der Etymologie nebst dem Berechtigungsnachweis der Mantradeutung überhaupt kennen gelehrt hat.

III.

Die sprachphilosophischen Resultate, die wir aus Yāskas Nirukta gewonnen haben, sind, wie schon erwähnt, nur Nebenprodukte bei der Erarbeitung seines Hauptzwecks, der in der Mantra-Exegese besteht. Ein ähnliches Verhältnis liegt beim Mahābhāṣya vor, dem wir uns jetzt zuwenden[1]. Die endgültige Meisterung des gewaltigen grammatischen Stoffes, den das Sanskrit bietet, ist bekanntlich das Werk Pāṇinis (etwa 400 a. C.). Das ganze Gebiet in möglichst wenigen und möglichst kurzen Regeln in allen Einzelheiten zu erfassen, schwebte ihm als Ideal vor. Wie weit er dies Ideal erreicht hat, wollen nun die Vārttikas des Kātyāyana (etwa 300 a. C.) feststellen. In kurzen sūtra-artigen Formeln, die immerhin im Gegensatz zu der algebraischen Kürze der pāṇinischen Regeln auch ohne Kommentar nicht ganz unverständlich sind, werden hier die Regeln Pāṇinis darauf untersucht, ob sie etwa zu weit oder zu eng sind, ob sie gegen derartige Vorwürfe verteidigt werden können und dergl. mehr. Die Vārttikas des Kātyāyana, welche ein in sich geschlossenes Ganzes bilden, sind also kein Kommentar, sondern kritische Anmerkungen zu Pāṇinis Sūtras. Zu diesen Vārttikas nun hat Patañjali (etwa 150 a. C.) den „großen Kommentar", das Mahābhāṣya, verfaßt. Aber über die bloße Kommentierung Kātyāyanas hinaus ist Patañjali auch mit eigener Kritik sowohl an Pāṇini wie an Kātyāyana vorgegangen; insofern stellt sein Werk eine besondere Entwicklungsstufe der Wissenschaft dar. Im Gegensatz zu der scholastischen Formelhaftigkeit der Vārttikas ist der Stil des Mahābhāṣya eher weitschweifig, kurze Fragen und zahlreiche schlagende Vergleiche aus dem täglichen Leben beleben die Erörterungen, deren Scharfsinn sie zu den feinsten Produkten des indischen Geistes stellt.

1) Vgl. F. Kielhorn, Kātyāyana and Patañjali, Bombay 1876.

Der eigentliche Zweck der Vārttikas wie des Mahābhāṣya ist ja nun freilich, wie schon angedeutet, nicht das Philosophieren über die Prinzipien der Sprache, sondern eben die kritische Untersuchung grammatischer Regeln, ihre Ergänzung, Verbesserung und Verteidigung. Immerhin sind beiläufige Erörterungen unseres Themas häufig genug, um auch unter diesen noch eine Auswahl nötig zu machen. Wir wollen uns hier auf zwei Punkte beschränken, die in den späteren philosophischen Systemen immer wieder erörtert werden, nämlich auf die Fragen, ob das Wort ewig oder produziert ist und ob es die Gattung oder das Einzelding bezeichnet.

Vorausgeschickt sei nur die Definition des Wortes, die Patañjali in der Einleitung des Mahābhāṣya gibt[1]). Indem er das Wesen des Wortes an dem Wort „Kuh" erörtert, fragt er: Ist das Wort das, was durch Wamme, Schweif, Fettbuckel, Hufe und Hörner gekennzeichnet ist? Nein, das ist das Ding (*dravya*). Auch die Bewegung dieses Dinges ist nicht das Wort, sondern das ist die Handlung (*kriyā*). Die Ausdrücke weiß, dunkel usw., die man von der Kuh gebraucht, sind ebenfalls nicht das Wort, sondern das sind Eigenschaften (*guṇa*). Endlich ist das Allgemeine (*sāmānya*), welches bei den verschiedenen Einzelkühen das Nichtverschiedene ist, auch nicht das Wort, sondern das ist die Form oder Gattung (*ākṛti*). Nachdem Patañjali so die vier Kategorien Ding oder Stoff (*dravya*), Bewegung oder Handlung (*kriyā*), Eigenschaft (*guṇa*) und Form oder Gattung (*sāmānya* = *ākṛti*) von der Kategorie „Wort" gesondert hat, gibt er zwei positive Definitionen des Wortes: 1. „Das Wort (z. B. Kuh) ist das, durch dessen Aussprechen die Vorstellung solcher Tiere gegeben ist, welche Wamme, Schweif, Fettbuckel und Hörner haben". — 2. „Wort heißt im praktischen Leben der hörbare Ton (*dhvani*), der eine bekannte Bedeutung hat"[2]).

---

1) Die Einleitung (ed. Kielhorn I, 1—14) ist übersetzt von O. A. Danielson, ZDMG. 37, 20 fg.

2) Wir werden nachher sehen, daß innerhalb des Begriffs „Wort" zwischen dem empirischen, hörbaren Schall (*dhvani*) und dem absoluten Wort (*sphoṭa*) unterschieden wird. In dem undifferenzierten Gebrauch

Aus diesen Darlegungen weht freilich eine andere Luft als aus dem Nirukta des Yāska, aber die alte Einstellung, daß alle Wortforschung nicht nur zum richtigen Gebrauch der Sprache im täglichen Leben, sondern vor allem zum Verstehen, Bewahren und Anwenden des Veda angestellt wird, ist nicht verschwunden, sondern wird von Patañjali in seiner Einleitung, schön nach Punkten geordnet, ausdrücklich und ausführlich eingeschärft.

In dieser Einleitung wird auch das Ewigkeitsproblem der Sprache kurz erwähnt. In dem verloren gegangenen Werke des Vyāḍi, dem Saṃgraha, ist das Für und Wider der Frage, ob das Wort ewig oder produziert sei, eingehend erörtert worden, wie uns Patañjali berichtet[1]). In unserem Werke wird die Ewigkeit des Wortes nicht problematisch behandelt, sondern gilt als feststehende These. Das erste Vārttika geht sogleich von der Voraussetzung aus, daß das Wort und sein Zusammenhang mit seinem Gegenstande ewig ist[2]), und Patañjali erklärt, daß man das aus dem Leben wisse. Wenn man nämlich im täglichen Leben wahrgenommene Gegenstände mit Worten bezeichnet, so bemüht man sich nicht um die Herstellung dieser Wörter, während man sich doch um etwas, das produziert werden soll, bemühen muß. Einen Topf z. B. muß man sich beim Töpfer bestellen, erst dann kann man ihn gebrauchen. Die Wörter, die man gebrauchen will, bestellt man aber nicht beim Grammatiker, sondern man sieht die Gegenstände und gebraucht die Wörter. Daraus folgt, daß die Wörter und ihr Zusammenhang mit dem Gegenstand nicht produziert sind; was aber nicht produziert ist, das ist ewig[3]).

---

des Wortes *dhvani* an unsrer Stelle liegt nach Kaiyaṭa deshalb kein Fehler, weil es sich hier nur darum handle, das „Wort“ von den übrigen Kategorien „Ding“ usw. zu sondern. Ich glaube, daß Patañjali hier vorläufig der landläufigen Ausdrucksweise folgt, um erst später allmählich zum Höheren zu führen.

1) ed. Kielhorn I, 6, 12 (Zitate nach Band, Seite und Zeile).

2) *siddhe śabdārthasambandhe* ... Daß *siddha* hier im Sinne von *nitya* steht, setzt Patañjali auf verschiedene Weise auseinander.

3) ed. Kielhorn I, 7, 26—8, 1. Ich gebe hier und im Folgenden den Text frei wieder.

Wie ist nun diese Ewigkeit des Wortes zu verstehen? Das Wort besteht ja aus einzelnen Lauten. Über ihre Natur hat sich Kātyāyana anläßlich der Pāṇiniregel 1, 4, 109 „Der engste Anschluß der Laute aneinander heißt Saṃhitā (Zusammenschluß)" klar ausgesprochen. Unter den verschiedenen Verbesserungsvorschlägen zu dieser Regel lautet einer: „Aufeinanderfolge ohne Zeitintervall heißt Saṃhitā". Diesen lehnt er mit den Worten ab (V. 9—10): „Wenn Saṃhitā eine Aufeinanderfolge ohne Zeitintervall bedeuten soll, dann ist dieser Terminus hier nicht am Platze, denn eine solche Aufeinanderfolge ist nicht möglich, weil die Sprache auf einzelnen Lauten beruht und diese vergehen, sobald sie ausgesprochen sind". Zur Erklärung nimmt Patañjali das Wort *gauḥ* (Kuh) als Beispiel: solange die Sprache auf dem *g* ruht, ruht sie nicht auf *au* und *ḥ*; wenn auf *au*, nicht auf *g* und *ḥ*; wenn auf *ḥ*, nicht auf *g* und *au*. Die Laute vergehen eben, sobald sie ausgesprochen sind. „Der Laut ist nicht der Gefährte des Lautes." Um aber das Mißverständnis nicht aufkommen zu lassen, daß hiermit die Sache erledigt sei — Kātyāyana lehnt später (V. 8 zu P. 1, 4, 110) alle Verbesserungsvorschläge zu der paninischen Definition von Saṃhitā mit dem Bemerken ab, daß man aus der Praxis sehr gut wisse, was Saṃhitā bedeutet — geht Patañjali im Anschluß an ein Zitat über den eḅen vertretenen physikalischen Standpunkt hinaus zum psychologischen über: Die Aufeinanderfolge in der Sprache ist Sache der Vernunft (*buddhi*). Der vernünftig überlegende Mensch sieht, daß er für diesen Gegenstand dieses Wort anzuwenden hat und für dieses Wort zunächst diesen Laut, dann diesen, dann diesen.

Wir sehen hier also den Unterschied zwischen der Vergänglichkeit des Lautes und der Ewigkeit des Wortes angedeutet und werden darauf zurückkommen, sobald wir noch eine andere Frage hinsichtlich der Laute geklärt haben, nämlich ob die einzelnen Laute des Wortes einen Sinn haben oder nicht. Diese Frage ist oft aufgetaucht, wir finden sie bei Platon im Kratylos wie in der modernen Anthroposophie. Ich gebe die leitenden Gedanken dieser Kontro-

verse frei wieder, indem ich Kātyāyanas Vārttikas mit der zugehörigen Erklärung Patañjalis als Einheit behandele und ihr gegebenenfalls die weiterführende Ansicht Patañjalis gegenüberstelle[1]).

Die Einzellaute (Buchstaben, *varṇa*) haben Sinn aus folgenden Gründen: 1. Man erkennt einen Sinn in den einlautigen Wurzeln, Nominalstämmen, Suffixen und Partikeln. Beispiel für einlautige Wurzeln: *e-ti* (geht), für Nominalstämme[2]): *ā-bhyām* (durch diese beiden), für Suffixe: *Aupagavaḥ* (ein Nachkomme des *Upagu*, das Suffix ist *a*), für Partikeln: *u uttiṣṭha* (los, steh auf!). 2. Bei Vertauschung von Einzellauten kommt ein anderer Sinn heraus. Beispiele: *kūpaḥ* (Brunnen), *sūpaḥ* (Suppe), *yūpaḥ* (Opferpfahl). Da *ūpaḥ* identisch ist, muß die Verschiedenheit des Sinnes durch *k*, *s*, *y* bedingt sein. 3. Beim Überhören eines Einzellautes versteht man einen anderen Sinn. Beispiel: wenn man den ersten Laut von *vṛkṣaḥ* (Baum) überhört, erhält man durch *ṛkṣaḥ* (Bär) einen anderen Sinn. 4. Weil die Aggregate Sinn haben, müssen auch ihre Teile Sinn haben, denn wenn die Glieder sinnlos sind, müssen auch ihre Aggregate sinnlos sein. Beispiel: einer der Augen hat, kann sehen, und eine Menge solcher kann ebenfalls sehen; ist aber eine Menge Blinder zusammen, so sieht sie ebensowenig wie der einzelne Blinde.

Unsere Autoren vertreten die entgegengesetzte Auffassung, daß nämlich die Einzellaute keinen Sinn haben, mit folgenden Gegenargumenten: 1. Man erkennt nicht bei jedem Einzellaut einen Sinn, das Argument des Gegners hat also eine zu schmale Basis, um stichhaltig zu sein. 2. Bei Vertauschung, Schwund, Zutritt und Substitution einzelner Laute bleibt der Sinn doch noch erkennbar. Beispiel für Vertauschung (*vyatyaya*): aus √*kṛt* (schneiden) *tarku* (Messer), aus √*hiṃs* (verletzen) *siṃha* (Löwe). Beispiel für Schwund (*apaya* = *lopa*):

---

1) ed. Kielhorn I, 30, 1—32, 10.

2) Pāṇini 1, 2, 45 definiert das von Böhtlingk mit „Nominalstamm“ übersetzte *prātipadikam* als etwas, das Bedeutung hat aber keine Wurzel und kein Suffix ist und auch nicht auf ein Suffix auslautet. Die Bezeichnung trifft also auch auf den Stamm des Demonstrativpronomens zu.

ghnanti (von √*han* töten, Wegfall des *a*). Beispiel für Zutritt (*upajana* = *āgama*): *lavitā*, *lavitum* (von *lū* trennen). Beispiel für Substitution (*vikāra* = *ādeśa*): *ghātayati* (in √*han* töten ist *gh* für *h* und *t* für *n* substituiert).

Damit wäre also bewiesen, daß die Einzellaute keinen Sinn haben. So liegt der Fall wenigstens für die Vārttikas und ihre unmittelbare Erklärung, aber Patañjali sieht sich doch genötigt, hier nicht stehen zu bleiben, denn die Beispiele, die er selbst dem ersten gegnerischen Argument zugefügt hat, sind ja an sich richtig. „Beides ist von den Lauten gesagt worden, sowohl daß sie Sinn (*artha*) haben als auch daß sie keinen haben. Was ist nun richtig? Beides lautet die Antwort. Warum? Wegen ihrer Natur. Unter Leuten, welche gleiches erstreben und studieren, erreichen manche ihren Zweck (*artha*) und manche nicht. Es brauchen aber nicht alle ihren Zweck zu erreichen, wenn man von einem gesagt hat, daß er seinen Zweck erreicht hat; und wenn man von einem gesagt hat, daß er seinen Zweck verfehlt hat, brauchen nicht alle ihren Zweck zu verfehlen. Wie haben wir uns also hier zu stellen? Daß einlautige Wurzeln, Suffixe, Nominalstämme und Partikeln Sinn haben und andere Einzellaute nicht, das liegt in ihrer Natur".

Patañjali wendet sich dann dem zweiten gegnerischen Argument zu. Wenn bei *kūpa, sūpa, yūpa* die Verschiedenheit der Bedeutung durch die Verschiedenheit des Anfangslautes bedingt wäre, dann müßte ja der größte Teil des Sinnes von *kūpa* auch in *sūpa* enthalten sein. Da das doch aber nicht der Fall ist, ist er der Meinung, daß hier eben neue Lautaggregate in neuem Sinne vorliegen.

Endlich findet sich in anderem Zusammenhange auch noch ein Vārttika, welches das Argument „Wenn die Aggregate Sinn (*artha*) haben, müssen auch die Einzellaute Sinn haben" mit dem Hinweis auf eine Beobachtung im praktischen Leben widerlegt, nämlich daß ein Ganzes seinen Zweck (*artha*) erfüllt (Sinn besitzt) vermöge seiner Teile, die diesen Zweck einzeln nicht erfüllen können. Wie Patañjali diesen Gedanken illustriert, ist charakteristisch für seine Lehrweise. Er bringt

nämlich zuerst eine Gruppe von Beispielen, die auf den ersten Blick naheliegend und geeignet scheinen: ein Reiskorn ist nicht imstande, den Hunger zu stillen, aber eine Menge Reiskörner, das Aggregat der einzelnen, vermag diesen Zweck zu erfüllen u. ä. Dann aber erklärt er diesen Vergleich für unzulänglich, denn es komme hier auf Art und Umfang des Zweckes an sich an. Ein einzelnes Reiskorn ist bis zu einem gewissen Grade zur Hungerstillung geeignet, aber die Laute, um die es sich hier handelt, sind absolut ohne Sinn. Der richtige Vergleich ist dieser: „Wie die Teile des Wagens, auseinandergenommen, einzeln zum Fahren ungeeignet sind (*asamartha*) und nur ihre Vereinigung, nämlich der Wagen, zum Fahren geeignet ist, so sind die Aggregate dieser Laute sinnvoll (*arthavat*), die Einzellaute aber sind ohne Sinn (*asamarthaka*)[1])“.

So sind also die hörbaren Laute des Wortes vergänglich und ohne Sinn, dem vergänglichen Lautaggregat aber kommt der Sinn von dem transzendenten Worte, welches ewig ist. Die Laute enthüllen (*sphuṭ*) dieses jenseits des Empirischen bestehende Wortprototyp, das die Grammatik *sphoṭa* nennt[2]). Dieser Name, den die grammatische Wissenschaft dauernd festgehalten hat, ist bei Patañjali zum erstenmal belegt. Bei einer Diskussion über die Zeitdauer der Vokale unterscheidet Kātyāyana zwischen der feststehenden Natur der Vokale eines Wortes und ihrer jeweiligen Aussprache gemäß dem Tempo des individuellen Sprechers. Hierzu bemerkt Patañjali, daß zwischen dem Sphoṭa (dem ewigen transzendenten Wortprototyp) und dem hörbaren Laut (*dhvani*) zu unterscheiden sei. Der Sphoṭa sei das Wort (*śabda*), der Dhvani eine Qualität des Wortes. Der Sphoṭa sei immer derselbe, die gelegentliche Verstärkung aber rühre vom Dhvani her, sowie beim gleich-

1) ed. Kielhorn I, 220, 15 fg.

2) Mādhava (14. Jahrh.) gibt in dem Pāṇini-Kapitel seines Sarvadarśana-saṃgraha zwei Ableitungen des Wortes *sphoṭa* von √ *sphuṭ*: Er heißt *sphoṭa*, weil er von den Lauten enthüllt wird, oder weil aus ihm der Sinn hervorbricht ... *sphuṭyate vyajyate varṇair iti sphoṭo varṇābhivyaṅgyaḥ, sphuṭati sphuṭībhavaty asmād artha iti sphoṭo 'rthapratyāyakaḥ* ... ed. Abhyankar, S. 300, Z. 137 fg.

bleibenden Trommelschlag der Nachhall bald weiter bald kürzer reiche[1]). Ist hier der Name genannt, so schwebt der Sachverhalt offenbar schon Kātyāyana vor, denn nur in diesem Sinne kann er einerseits von der Vergänglichkeit der Laute (dies in physikalischer Hinsicht), andererseits von ihrer feststehenden Natur (dies in Hinsicht auf den Sphoṭa) sprechen. Der vergängliche Laut ist, wie man später sagt, der vom Sprechorgan produzierte Schall, den der Gehörgang wohl aufzunehmen aber nicht festzuhalten im Stande ist; der feststehende Laut ist Bestandteil des ewigen Wortes[2]).

Daß die Idee des ewigen Wortes, welches durch die empirischen Laute manifestiert wird, nicht ohne Zusammenhang mit jenen anfangs besprochenen vedischen Vorstellungen von der Verborgenheit des größten Teils der Rede sein wird, läßt sich vermuten. Andererseits drängte die Parallelität des Verhältnisses zwischen dem ewigen transzendenten Wort zu seinem empirischen vergänglichen Abbild und des absoluten Brahman zur Erscheinungswelt zur Verschmelzung. Aussprüche, die eigentlich in anderer Richtung gehen, wie der bekannte Vers der Maitrāyaṇa-Upaniṣad (6, 22), in welchem zwei Brahmans unterschieden werden, das Wort-Brahman und das Höchste, mochten einen äußerlichen Anhalt geben. In dem sprachphilosophischen Vākyapadīya des Bhartṛhari (7. Jahrh. p. C.) ist die Verschmelzung vollzogen, und Mādhava (14. Jahrh.) läßt im Pāṇinikapitel seines Sarva-darśana-saṃgraha alle grammatische Theorie im monistischen Vedānta auslaufen.

Der Begriff des Wortprototyps mit dem Namen *sphoṭa* ist aber außer im Yogasystem[3]) von keiner der großen philosophischen Schulen angenommen worden[4]). Selbst die Mīmāṃsā, um nur dieses System anzuführen, für welches die Ewigkeit des Wortes ein Eckstein seines Baues war, hat den Sphoṭa

1) ed. Kielhorn I, 181, 13 fg. Vgl. B. Liebich, Über den Sphoṭa, ZDMG. N. F. 2, 212 fg.

2) Im Nyāyakośa (S. 793 n. 1) wird aus der Nyāyamañjarī zitiert: *varṇo nityo dhvanyanyaśabdatvāt sphoṭavat.*

3) P. Tuxen, Yoga, S. 188 Anm. 425.

4) Über die Stellung der verschiedenen Systeme zum Sphoṭa vgl. Dasgupta, The study of Patañjali, Appendix I.

abgelehnt. Der schon zitierte älteste uns überlieferte Kommentar des Śabarasvāmin zu den Mīmāṃsā-Sūtras führt eine Diskussion an, deren Resultat die Lehre des „ehrwürdigen“ Upavarṣa bestätigt, daß das Wort nichts anderes ist als die Summe seiner Buchstaben. Der letzte Laut des Wortes vermittelt im Verein mit den Eindrücken im Gedächtnis, welche die ihm vorhergehenden Laute erzeugt haben, die Bedeutung des Wortes[1]). Über diese Laute hinaus gibt es nichts, die Annahme eines transzendenten Wortes ist verfehlt, denn weder die Wahrnehmung noch ein anderes Erkenntnismittel berechtigt dazu.

Ohne auf die Stellungnahme der Mīmāṃsā hier näher einzugehen, da dies die Grenzen dieser Arbeit überschreiten würde, möchte ich nur die Ablehnung der Sphoṭa-Theorie bei Annahme der Ewigkeit des Wortes als eine charakteristische Halbheit der alten Mīmāṃsā bezeichnen, die ich mir als das Resultat zweier schwer vereinbarer Tendenzen erkläre. Auf der einen Seite war für die Mīmāṃsā als Ritualwissenschaft die Ewigkeit des Veda und damit seiner Worte ein unbedingtes Erfordernis, auf der anderen Seite war in ihr ein naiver Realismus lebendig, der allem metaphysischen Spekulieren abgeneigt war. So waren ihr die beiden konsequenten Wege verschlossen, nämlich entweder auf die Ewigkeit des Wortes zu verzichten und es vom rein physikalischen Standpunkt für vergänglich zu erklären, wie es der alte Nyāya getan hat, oder, wie die Grammatiker, das vergängliche empirische Wort als Manifestation eines ewigen transzendenten Wortprototyps aufzufassen[2]).

Ehe wir unser Problem verlassen, sei noch kurz auf eine Erörterung hingewiesen, in welcher die Ewigkeit des Wortes und seiner Teile auch hinsichtlich der Substitution des einen Wortteils für einen anderen als zu Recht bestehend erwiesen

---

1) ad Mī.-Sū. 1, 1, 5, ed. Benares 1910, S. 10 fg. Auch diese Stelle bezeugt wieder die oben schon betonte nahe Beziehung Śabarasvāmins zum Nirukta, indem sie ein wörtliches Zitat aus Nir. 1, 1 enthält.

2) Das ganze sprachphilosophische Verhältnis von Nyāya und Mīmāṃsā beabsichtige ich in einem besondern Aufsatz zu erörtern.

wird. Pāṇini und seine Schule arbeiten viel mit dem Begriff des Substituts (*ādeśa*). So wird z. B., um den Akkusativ Singularis der vokalischen Nominalstämme zu lehren, von Pāṇini die Regel aufgestellt (6, 1, 107): „Für einen einfachen Vokal und das *a* der Kasusendung *am* wird der erste Vokal allein substituiert“. Danach ergibt sich für *vṛkṣa* + *am* (nicht *vṛkṣām*, sondern:) *vṛkṣam*, für *agni* + *am* (nicht *agnyam*, sondern) *agnim*, für *vadhū* + *am* : *vadhūm* usw. So ist der Begriff des Substituts für die verschiedenen grammatischen Operationen bedeutsam. Wenn nun Pāṇini (1, 1, 56) lehrt, daß das Substitut denselben Regeln unterworfen sei, die für den ursprünglichen Inhaber der Stelle (*sthānin*) gelten, so gibt Kātyāyana u. a. dem Einwand statt, daß Substitution für das Ursprüngliche wegen der Ewigkeit der Wörter unmöglich sei, und Patañjali fügt erläuternd hinzu:“ Ursprünglicher Inhaber der Stelle ist nämlich einer, welcher (vorher) da gewesen ist und (nunmehr) nicht (mehr) da ist, und Substitut (*ādeśa*) ist etwas, daß (vorher) nicht da war und (nunmehr) da ist. Das aber ist bei ewigen Wörtern unmöglich, daß das, was ist, vergeht und das, was nicht ist, entsteht“.

Die beiden Argumente, die Kātyāyana hiergegen anzuführen hat, gebe ich gleich zusammen mit Patañjalis Erläuterungen frei wieder. Einmal nämlich ist es nicht richtig, Substitution bei ewigen Wörtern für unmöglich zu erklären. Der Ausdruck „an Stelle von“ (*sthāne*), der doch Substitution besagt, bedeutet durchaus nicht immer, daß das Ursprüngliche vergangen und das Substitut neu entstanden ist. So sagt man im gewöhnlichen Leben „der Schüler an Stelle des Lehrers“, ohne daß der Lehrer vorher da war, und im Veda „statt Soma presse er Pūtika-Gras“, ohne daß der Soma vorher da war. Oder man kann die Behauptung des Gegners auch damit widerlegen, daß tatsächlich ein Produkt (also etwas Nichtewiges) umgewandelt wird, nämlich die Vorstellung (*sampratyaya*). Das Vergehen des urspünglichen Inhabers der Stelle und das Entstehen eines Substituts an seiner Stelle darf nur nicht, so fährt Patañjali mit einer neuen Wendung der Sache fort, auf das ewige Wort angewendet werden sondern auf die Inhalte

des Bewußtseins (*buddhi*). Wenn man einem Mann mitteilt, daß vor dem Dorfe Mangobäume stehen, so beherrscht ihn die Vorstellung dieser Bäume. Ist dann aber von Feigenbäumen die Rede, so verschwinden in seinem Bewußtsein die Mangobäume und die Feigenbäume treten an ihre Stelle. Dies also ist der Tatbestand: Ewig ist der Name Mangobaum hinsichtlich seines Objekts, ewig der Name Feigenbaum; was sich wandelt, ist nur die Vorstellung des Mannes[1]). Mit dieser feinen psychologischen Bemerkung Patañjalis schließen wir unsere Betrachtung des Ewigkeitsproblems und wenden uns dem zweiten Problem zu, das ebenfalls später immer wieder in verschiedenem Sinne erörtert worden ist.

Die Frage, um die es sich hier handelt, wird schon in der Einleitung zum Mahābhāṣya von Patañjali kurz gestreift (1, 6, 8—11): „Bezeichnet das Wort nun die Gattung (*ākṛti*)[2]) oder das Ding (*dravya*)? Beides, lautet die Antwort. Wie weiß man das? In doppeltem Sinne hat ja der Meister (Pāṇini) die Sūtras vorgetragen. Vom Standpunkt, daß die Gattung den Wortsinn repräsentiert, heißt es (1, 2, 58): „Bei einem Gattungsnamen kann, wenn nur von einem die Rede ist, auch der Plural gesetzt werden". Vom Standpunkt, daß das Wort das Einzelding bezeichnet, wird mit der Regel (1, 2, 64). „Von gleichlautenden Wörtern usw." die Lehre vom Ekaśeṣa (Übrigbleiben des einen) begonnen"[3]).

An die hier angezogene Regel schließt sich im Mahābhāṣya eine lange Erörterung an, in deren Verlauf zuerst die Ansicht Vājapyāyanas (V. 35—44) begründet wird, daß das Wort die Gattung bezeichne; darauf folgen die Argumente des Vyāḍi (Verfasser des verlorenen Saṃgraha) für die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich das Einzelding der Wortsinn sei (V. 45

---

1) ed. Kielhorn I, 137, 3—26.

2) *ākṛti* ist synonym mit *jāti* im Mahābhāṣya und bei Śabarasvāmin, während im Nyāyasūtra ein Unterschied gemacht wird: *ākṛti* (Form) ist die regelmäßige Anordnung der Teile, die auf den Allgemeinbegriff (*jāti*) hinweist. Die *jāti* „Kuh" besitzt also *ākṛti*, die *jāti* „Lehm" nicht, wie Vātsyāyana ad N. S. 2, 2, 67 (ed. Poona) ausführt.

3) Über den Ekaśeṣa vgl. Liebich, ZDMG. N. F. 2, 216 fg.

bis 52), und schließlich die Widerlegung dieser Argumente durch Kātyāyana (V. 53—59), der sich der Meinung des Vājapyāyana anschließt, freilich nicht ohne eine gewisse Modifikation, die dann von Patañjali zu einer Versöhnung der Gegensätze gestaltet wird, welche ihm in den beiden oben zitierten Pāṇiniregeln ihre Bestätigung zu finden schien[1]).

Entschieden gegen die Individualbedeutung und für den Gattungssinn stellt sich auch das Mīmāṃsā-Sūtra, und Śabarasvāmin, der die Stellung Patañjalis hinsichtlich der Kombination beider Bedeutungen kennt und zitiert, kommt (ad 1, 3, 33) doch zu dem Schluß, daß der Satz „das Wort bezeichnet die Gattung" der bessere sei. Das Nyāya-Sūtra (2, 2, 65) dagegen sieht in einer Kombination von Einzelding (*vyakti*), Form (*ākṛti*) und Allgemeinbegriff (*jāti*) den Gegenstand des Wortes.

Wir wenden uns nun der Diskussion im Mahābhāṣya zu. Sie ist, wie gesagt, durch die Lehre Pāṇinis (1, 2, 64—73) vom Übrigbleiben des einen (*ekaśeṣa*) veranlaßt, die Kātyāyana als unnötig ablehnt. Das erste Sūtra dieser Gruppe, welches das Prinzip aufstellt, während die folgenden spezielle Anwendungen desselben enthalten, lautet: „Von gleichlautenden Wörtern bleibt nur eines übrig, wenn sie im gleichen Kasus stehen". Das Motiv dieser Regel liegt in dem Bedürfnis, die Zusammenfassung mehrerer, verschiedene Gegenstände bezeichnender Wörter im Dvandvakompositum von der Zusammenfassung einer Anzahl gleicher Dinge durch Dual- oder Pluralbildung eines einzigen Wortes theoretisch abzugrenzen. Während also zwei verschiedene Sachen dadurch zusammengefaßt werden, daß man ihre beiden Namen in einem Dvandvakompositum mit Dualendung verbindet und entsprechend mehr als zwei in einem Dvandva mit Pluralendung, setzt man identische Wörter, wenn sie sich in derselben grammatischen Konstruktion wiederholen, nicht in einem Kompositum nebeneinander, sondern es bleibt nur das eine Wort übrig[2]), an das dann die Dual- oder Pluralendung gefügt wird. Daß man

1) ed. Kielhorn I, 242, 10 - 247, 16. (V. 35—59 ad P. 1, 2, 64).

2) ... *ekaḥ śiṣyate, itare nivartante. vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca = vṛkṣau, vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca = vṛkṣāḥ* ... Kāśikā ad P. 1, 2, 64.

dieses Vorgehen beachtenswert fand und durch eine Regel festzulegen für nötig hielt, beruht offenbar auf der Anschauung, daß jedes Wort ein bestimmtes einzelnes Ding bezeichnet. Von diesem Standpunkt aus liegt freilich eine Schwierigkeit in dem Sprachgebrauch, der „Kuh und Pferd“ im Kompositum nebeneinander stellt, „Kuh und Kuh“ aber durch das eine Wort „Kuh“ mit Dualendung ausdrückt. Anders würde es dagegen liegen, wenn das Wort die Gattung bezeichnet. Die Verschiedenheit der beiden Fälle wäre dann ohne weiteres durch die Natur der Wörter gegeben, und eine besondere Regel über den Ekaśeṣa wäre überflüssig. Ein solcher Gedankengang war der kritischen Methode des Vārttika-Verfassers gemäß und hat ihn veranlaßt, die Frage, ob das Wort die Gattung oder das Einzelding bezeichne, ausführlich zu erörtern.

Nachdem schon allerlei Gründe dafür angeführt sind, daß ein einzelnes Wort mehrere Gegenstände bezeichnen kann, kommt nun der neue Gesichtspunkt in die Diskussion, daß ein einzelnes Wort deshalb gleichzeitig mehrere Gegenstände bezeichnen könne, weil das Wort überhaupt die Gattung und nicht das Einzelding bezeichne. Dieser Gedanke wird nun in Vārttika 35—44 als die Lehre des Vājapyāyana auseinandergesetzt[1]).

Vārttika 35: **„Oder nur ein (Wort) in der (betreffenden) Kasusendung wegen Bezeichnung der Gattung (so lehrt) Vājapyāyana“.**

Mahābhāṣya: „Oder weil es die Gattung bezeichnet, hält der Meister Vājapyāyana das eine Wort (z. B. *vṛkṣa*) in der (betreffenden) Kasusendung (z. B. *vṛkṣau* bezw. *vṛkṣāḥ*) für richtig: die Gattung ist eine, und sie wird (durch das Wort) bezeichnet[2]). — Woher weiß man aber, daß die Gattung eine ist und sie (durch das Wort) bezeichnet wird?“

---

1) Für Nicht-Indologen bemerke ich nochmals, daß die Vārttikas vor Abfassung des Mahābhāṣya ursprünglich direkt aufeinander folgten. Der Fettdruck der Vārttikas soll ihren Zusammenhang deutlich machen.

2) Hierzu Kaiyaṭa: „Die Klasse (*jāti*) ist Gegenstand des Wortes; weil sie eine ist, besteht überhaupt keine Veranlassung, (in den besprochenen Fällen) mehrere Wörter zu gebrauchen, wozu also der Ekaśeṣa? (Nirṇayasāgara Press, vol. II, p. 90, Sp. 2).

Vārttika 36: **„Wegen der Nichtverschiedenheit des Aussehens“.**

Mhbh.: „Es wird nämlich, wenn ‚die Kuh‘ gesagt wird, nicht eine Verschiedenheit des Aussehens wie ‚die weiße‘, ‚die schwarze‘, ‚die rote‘, ‚die graue‘ angedeutet. — Wenn man nun auch ‚wegen der Nichtverschiedenheit des Aussehens‘ weiß, daß die Gattung eine ist, woher weiß man aber, daß sie (durch das Wort) bezeichnet wird?“

Vārttika 37: **„Und wegen Nichtverstehens einer Abgrenzung“.**

Mhbh.: „Und weil keine Abgrenzung (der einzelnen Individuen beim Hören des Wortes) verstanden wird, glauben wir, daß die Gattung (durch das Wort) bezeichnet wird. Es wird nämlich, wenn ‚die Kuh‘ gesagt wird, keine Abgrenzung wie ‚die weiße‘, ‚die schwarze‘, ‚die rote‘, ‚die graue‘ verstanden“.

Vārttika 38: **„Und es wird (auch) das (nur) einmal Gelehrte erkannt“[1]).**

Mhbh.: „Es wird ja doch auch das (nur) einmal Gelehrte erkannt. Das Rind ist einem irgend einmal gelehrt worden; sieht man es (nun auch) an anderm Orte, zu andrer Zeit oder in anderm Alterszustand, so erkennt man es als Rind. — Was ist aber das Besondere dieses (Vārttikas) gegenüber dem (Vārttika 36, welches lautet:) ‚wegen der Nichtverschiedenheit des Aussehens‘? Das eine bekräftigt das andre. (Die Gattung ist tatsächlich eine) ‚wegen der Nichtverschiedenheit des Aussehens‘ (und auf Grund der Tatsache:) ‚und es wird (auch) das (nur) einmal Gelehrte (wieder)erkannt‘.“

Vārttika 39: **„Und das Dharmaśāstra (verfährt) ebenso“.**

Mhbh.: „Und auf Grund derselben Voraussetzungen verfährt das Dharmaśāstra. Wegen des Gebotes ‚der Brahmane ist nicht zu töten‘, ‚der Branntwein ist nicht zu trinken‘ wird überhaupt kein Brahmane getötet und überhaupt kein Branntwein getrunken. Wenn das Einzelding der Gegenstand des Wortes wäre, dann könnte man, wenn man nur den einen Brahmanen nicht getötet, nur den einen Branntwein nicht getrunken hätte, mit den übrigen nach Belieben verfahren. —

1) Kaiyaṭa erklärt *ekopadiṣṭam* durch *sakṛdupadiṣṭam*.

Was ist denn aber das Besondere dieses (Vārttikas) gegenüber dem (welches lautet:) ,Und wegen Nichtverstehens einer Abgrenzung'[1])? Das eine bekräftigt das andre. (Daß die Gattung durch das Wort bezeichnet wird, beweist das Argument:) ,Und wegen Nichtverstehens einer Abgrenzung' (und das wird bekräftigt durch die Tatsache:) ,Und das Dharmaśāstra (verfährt) ebenso'[1])."

(Wir haben uns nun einen Einwand des Gegners zu denken, der darauf hinweist, daß eine einzige Sache doch nicht an mehreren Stellen zugleich sein könne, daß also die eine Gattung doch nicht gleichzeitig bei den verschiedenen getrennten Einzeldingen sein könne. Auf diesen vorauszusetzenden Einwand antwortet nun das nächste Vārttika:)

Vārttika 40 (erste Hälfte): **„Und es kann tatsächlich ein und dasselbe gleichzeitig an mehreren Stellen befindlich sein"**,

Mhbh.: „Und es ist ja auch tatsächlich so, daß ein und dasselbe gleichzeitig an mehreren Stellen befindlich wahrgenommen wird. Was (denn zum Beispiel)? Die Sonne. Nämlich: Die eine Sonne wird gleichzeitig als an mehreren Stellen befindlich wahrgenommen. (Einwurf:) Falsch bemerkt! Nicht ein und derselbe Beschauer sieht die Sonne gleichzeitig als an verschiedenen Stellen befindlich (wie es doch bei der Gattung der Fall ist). (Antwort:) Nun gut, dann sagen wir":

Vārttika 40 (zweite Hälfte): **„d. h. der Gegenstand (der einen Gattung) ist (mehrfach) wie (der Gegenstand des einen Wortes) Indra"[2]).**

Mhbh.: „Nämlich: Der eine Indra, bei vielen Hunderten von Opfern angerufen, ist gleichzeitig überall. So wird auch die Gattung gleichzeitig überall sein. Und so muß dies notwendig als richtig anerkannt werden, daß ein und dasselbe gleichzeitig als an mehreren Stellen befindlich wahrgenommen wird."

---

1) Kaiyaṭa bemerkt dazu: ,Das Nichtverstehen einer Abgrenzung ist nicht irrtümlich, weil man auch bei den Smṛti-Verfassern genau dasselbe Verfahren beobachten kann'. (Nirṇ. S. P. II, 92, Sp. 1.)

2) Zu *itīndravad viṣayaḥ* fügt Kaiyaṭa hinzu: *ekasyāpy aneka iti vākyaśeṣaḥ*. (l. c. 92, Sp. 2.)

Vārttika 41: **„Wenn (du behauptest), daß ein und dasselbe nicht gleichzeitig an mehreren Stellen befindlich sein könne, (so antworten wir: das ist) ebenso hinsichtlich des Ekaśeṣa“.**

Mhbh.: „Wer nämlich meint, daß ein und dasselbe nicht gleichzeitig an mehreren Stellen befindlich wahrgenommen werden könne, der würde den Fehler (welchen er dem Vertreter der Gattungstheorie vorwirft, selber) begehen: Auch beim Ekaśeṣa würde nicht das eine Wort Baum (in seiner Dual- oder Pluralform) mehrere Gegenstände gleichzeitig bezeichnen können. Und so muß dies notwendig als richtig anerkannt werden, daß die Gattung (durch das Wort) bezeichnet wird.“

Vārttika 42: **„Bei Bezeichnung des Einzeldings (durch das Wort) nämlich (würde) keine (richtige) Vorstellung der Gattung (vorhanden sein)“.**

Mhbh.: „Wenn das Einzelding (durch das Wort) bezeichnet würde, dann gäbe es keine (richtige) Vorstellung von der Gattung. Was für ein Fehler würde denn dabei sein?“

Vārttika 43: **„Dabei würde die Beziehung auf alle Einzeldinge fortfallen“.**

Mhbh.: „Dabei würde die Beziehung auf alle Einzeldinge fortfallen. Was für ein Fehler würde sich denn bei dem Fortfall der Beziehung auf alle Einzeldinge ergeben? Hinsichtlich (der Ritualvorschrift): ‚Ein Rind ist zu opfern, ein Bock für Agni und Soma‘, würde (nur) einer das im Śāstra Vorgeschriebene ausführen (können), (jeder) andre würde (wenn er das Opfer darbrächte) etwas tun, was im Śāstra nicht vorgeschrieben ist (denn die Vorschrift würde ja nach der Lehre des Gegners, daß das Wort das Einzelding bezeichnet, nur auf ein einziges Rind, auf einen einzigen Bock gehen). Wird aber eine im Śāstra nicht vorgeschriebene rituelle Handlung vollzogen, so ist dieselbe mangelhaft, bei einer mangelhaften Handlung aber bleibt der Erfolg aus. — (Einwand des Vertreters der Einzeldingbezeichnung:) Nun ist aber doch auch für den, der die Gattung für den Gegenstand des Wortes hält, wenn die Vorschrift ohne individuelle Sonderung (*anavayavena*) gegeben wird und (deshalb ein einzelnes Tier) nicht geopfert

werden kann, die Handlung mangelhaft und bei einer mangelhaften Handlung bleibt der Erfolg aus. Die (in V. 35 aufgestellte) Behauptung, daß die Gattung eine sei, würde also aufgegeben werden (wenn ein einzelnes Tier tatsächlich geopfert werden soll) und ebenso die Absicht, die zur Aufstellung dieser These die Veranlassung war, daß nämlich der Ekaśeṣa nicht gelehrt zu werden brauche; vielmehr muß er nunmehr gelehrt werden. (Der Vertreter der Gattungstheorie entgegnet darauf:) Nun gut, (dann sagen wir) also: Die rituelle Vorschrift wird ohne individuelle Sonderung gegeben und bezieht sich auf das Einzelne wie die Sonne[1]) (vgl. Mhbh. zu V. 40, erste Hälfte). Und gilt dann nicht auch für den, der das Einzelding für den Gegenstand des Wortes hält, daß die rituelle Vorschrift ohne individuelle Sonderung gegeben wird und sich auf das Einzelne bezieht? Du mußt (also) den Ekaśeṣa lehren[2]) (und machst dich dadurch einer Schwerfälligkeit schuldig, während von unserm Standpunkt der Ekaśeṣa überflüssig ist.) (Entgegnung des Vertreters der Einzeldingtheorie:) Du mußt dann auch den Dual und Plural rechtfertigen! (Denn die von dir gelehrte Einheit der Gattung macht die Anwendung des Duals und Plurals problematisch.)"

Vārttika 44: **„Und weil in der Ritualvorschrift das Eine als nähere Bestimmung (für die übrigen Fälle) gilt".**

Mhbh.: „Und weil in der Ritualvorschrift das Eine als nähere Bestimmung (für die übrigen Fälle) gilt, meinen wir, daß die Gattung bezeichnet wird. (Wir nehmen als Beispiel die rituelle Vorschrift:) ‚Man soll den für Agni bestimmten, auf acht Schalen verteilten (Kuchen) darbringen'. Wenn er

---

1) Kaiyaṭa: „Weil die Beziehung (des Klassenbegriffs) zu allen Einzeldingen dieselbe ist, weil deshalb bei ihnen allen die ungeteilte Vorstellung (des Klassenbegriffs) entsteht und weil darum die Vollziehung an den einzelnen Objekten stattfindet, deshalb ergibt sich die rituelle Handlung, obwohl an einem einzelnen Individuum ausgeführt, doch als an der Klasse ausgeführt". (l. c. 93, Sp. 2.)

2) Kaiyaṭa: „Denn es besteht Veranlassung, mehrere Wörter (statt eines in Pluralform) zu gebrauchen, wenn eine Mehrheit zu bezeichnender Dinge vorliegt, sobald das durch die Gattung charakterisierte Einzelding durch das Wort bezeichnet wird".

einen dargebracht hat, wird ein zweiter und dritter dargebracht. Wäre aber das Einzelding der Gegenstand des Wortes, so würde nach Darbringung des einen die Darbringung des zweiten und dritten nicht mehr am Platze sein. — Was ist denn nun aber der Unterschied zwischen diesen beiden Gattungsvorschriften (nämlich ‚ein Rind ist zu opfern, ein Bock für Agni und Soma‘ und ‚man soll den für Agni bestimmten, auf acht Schalen verteilten Kuchen darbringen‘)? Die eine wird mittels eines schon vorhandenen Dinges (Rind, Bock) vollzogen, die andre mittels einer Sache, die erst angefertigt werden muß (Kuchen)[1].“

(Schluß der Argumentation des Vājapyāyana. Beginn der Lehre Vyāḍis, Vārttika 45—52.)

Vārttika 45: **„Die Bezeichnung des Einzeldinges (lehrt) Vyāḍi“.**

Mhbh.: „Die Bezeichnung des Einzeldinges hält der Meister Vyāḍi für richtig, d. h. das Einzelding wird (durch das Wort) bezeichnet.“

Vārttika 46: **„Und so sind Geschlecht und Numerus gerechtfertigt“.**

Mhbh.: „Und unter solchen Voraussetzungen (d. h. bei der Bezeichnung des Einzeldings durch das Wort) können Geschlecht und Numerus als gerechtfertigt gelten, also ‚eine Brahmanin‘, ‚ein Brahmane‘, ‚zwei Brahmanen‘, ‚Brahmanen‘.“

Vārttika 47: **„Und weil in den Ritualvorschriften von diesem (Einen) gesprochen wird“.** (Vgl. V. 44.)

Mhbh.: „Und weil (nur) von diesem (Einzelding) in den Ritualvorschriften gesprochen wird, glauben wir, daß das Einzelding (durch das Wort) bezeichnet wird. Es heißt: ‚Ein Rind ist zu opfern, ein Bock für Agni und Soma‘. (Vgl. Mhbh. zu V. 43.) (Auch) wenn die Vorschrift auf die Gattung geht, so werden (doch wohl) das Handauflegen, Anbinden, Besprengen, Schlachten usw. an dem Einzelding vorgenommen!“

---

1) Kaiyaṭa: „Das vorhandene Tier wird nämlich zur Ausführung des Opfers genommen; der Kuchen auf 8 Schalen für Agni wird jedoch erst durch die Vorschrift zum Entstehen gebracht, nicht aber ist er schon vor der Vorschrift vorhanden“. (l. c. 94, Sp. 1 u.)

Vārttika 48: **„Und nicht ist ein und dasselbe gleichzeitig an mehreren Orten befindlich".** (Vgl. V. 40.)

Mhbh.: „Es wird ja doch auch nicht ein und dasselbe (Einzelding) gleichzeitig als an mehreren Orten befindlich wahrgenommen. Der eine Devadatta ist nämlich nicht gleichzeitig in Srughna und in Mathurā."

Vārttika 49: **„Und wenn es sich um Vergehen oder Entstehen handelt, würde sich alles (d. h. alle Glieder der Gattung) ebenso (wie die Gattung) verhalten".**

Mhbh.: „Was (bedeutet das)? Es würde (alles) vergehen oder entstehen (je nach dem Vergehen oder Entstehen von der Gattung ausgesagt wäre). Wenn (z. B.) gesagt würde ‚der Hund ist gestorben', so würde kein Hund mehr in der Welt herumlaufen (wenn nämlich das Wort Hund die Gattung bezeichnete). Wenn es hieße, ‚das Rind ist geboren', so würde all das (unzählige) Rindgetier keinen Platz (in der Welt) haben[1])."

Vārttika 50: **„Und es besteht Verschiedenheit (des Aussehens innerhalb der Gattung)".** (Vgl. V. 36.)

Mhbh.: „Es besteht ja auch Verschiedenheit (des Aussehens innerhalb der Gattung). Man sagt: Rind und Rind, gehörnt und ungehörnt[2])."

1) Kaiyaṭa macht zu dem Beispiel ‚der Hund ist gestorben' folgende Bemerkung: „Da die Klasse verschwindet, wenn das, was sie ausdrückt, vergeht, so wäre die Vorstellung Hund bei keiner andern Sache möglich, wie die Vorstellung der Zahl 100, wenn 1 fortfällt. Oder auch: Bei Fortfall der Basis fällt auch das darauf Ruhende fort, wie bei Fortfall der Teile das Ganze; so wäre die Möglichkeit des Vergehens der Klasse zu verstehen". Zu dem Beispiel ‚das Rind ist geboren': „Durch das geborene Rind ist das Rindsein manifest, und dies (Rindsein) ruht auf allen (seinen) Substraten (d. h. auf allen einzelnen Rindern); so entsteht die Möglichkeit, daß bei Wahrnehmbarkeit eines einzelnen Rindes alle Rinder wahrnehmbar werden". (l. c. 95, Sp. 2.)

2) Kaiyaṭa: „Darum sei eben das Einzelding (der Gegenstand des Wortes) nicht aber der Allgemeinbegriff (*sāmānya*), denn bei dem Einzelnen treten die sich widersprechenden (Qualitäten) Verschiedenheit und Identität nicht auf, das ist der Sinn. — Die Zusammenstellung durch ‚und' (‚Rind und Rind' im Gegensatz zum Dvandva-Kompositum vgl. Kāśikā ad P. 2, 2, 29), welche die Basis für die Verschiedenheit (der individuellen Rinder) bildet, würde nicht möglich sein, wenn der einheitliche Allgemeinbegriff (durch das Wort) bezeichnet würde".

Vārttika 51: **„Und so (erklärt sich auch) die (grammatische) Auflösung".**

Mhbh.: „Und unter dieser Voraussetzung (nämlich, daß die Individuen innerhalb der Gattung verschieden sind und das Individuum durch das Wort bezeichnet wird) ergibt sich die (grammatische) Auflösung (des Duals durch die Worte) ‚Rind und Rind' als richtig."

Vārttika 52: **„Und bei Wörtern mit mehrfacher Bedeutung besteht überhaupt kein Zweifel (über die Notwendigkeit, den Ekaśeṣa zu lehren)."**

Mhbh.: Und bei Worten mit mehrfacher Bedeutung besteht überhaupt kein Zweifel, daß, auch wenn die Gattung der Gegenstand des Wortes ist, der Ekaśeṣa gelehrt werden muß. Man sagt *akṣāḥ* und versteht darunter Würfelaugen und Wagenachsen, *pādāḥ* und versteht darunter Füße und Viertel, *māṣāḥ* und versteht darunter Bohnen und Goldgewichte."

(Schluß der Argumentation des Vyāḍi. Endgültige Begründung und Verteidigung der Gattungsbezeichnung, Vārttika 53—59.)

Vārttika 53: **„Die Berechtigung von Geschlecht und Numerus ergibt sich aus der Nichtewigkeit der Eigenschaft"** (vgl. V. 46).

Mhbh.: „Geschlecht und Numerus sind (auch bei der Gattungsbezeichnung) gerechtfertigt. Warum? Wegen der Nichtewigkeit der Eigenschaft (bei der Gattung). Nicht-ewig sind die Eigenschaften, sie gehen und kommen. Sind das (die Eigenschaften) ‚weiß' usw.? Nein, lautet die Antwort. Es sind die Eigenschaften der Nomina[1]): Femininum, Maskulinum, Neutrum und Singular, Dual, Plural. Manchmal wird die Gattung mit dem Singular verbunden, manchmal mit dem Dual, manchmal mit dem Plural, manchmal mit dem Femininum, manchmal mit dem Maskulinum, manchmal mit dem Neutrum. — (Der Vertreter der Einzeldingbezeichnung sagt:) Das könnte sein! Die Widerlegung (meines Standpunktes) hinsichtlich des Geschlechts ist (durch deine Ausführungen) gerechtfertigt, aber

1) *sattva*, wörtl. die Seiendheit, im Nirukta als Wesen des Nomens dem Wesen des Verbums, *bhāva* Werden oder Geschehen, gegenübergestellt. (Vgl. oben S. 108.)

nicht gerechtfertigt ist die Widerlegung (meines Standpunktes) hinsichtlich des Numerus. Wenn nämlich die Gattung manchmal mit dem Singular, manchmal mit dem Dual, manchmal mit dem Plural verbunden wird, dann würde die (von dir in V. 35 aufgestellte) Behauptung über die Gattung aufgegeben werden und ebenso die Absicht, die zur Aufstellung dieser These die Veranlassung war, daß nämlich der Ekaśeṣa nicht gelehrt zu werden brauche; vielmehr muß er nunmehr gelehrt werden. (Vgl. Mhbh. zu V. 43.) — (Der Vertreter der Gattungsbezeichnung sagt:) Nun gut, dann sage ich also: Die Berechtigung von Geschlecht und Numerus ergibt sich aus der Nichtewigkeit der Absicht beim Ausdrücken der Eigenschaft. Geschlecht und Numerus sind gerechtfertigt. Warum? Weil die Absicht beim Ausdrücken der Eigenschaft nicht ewig (d. h. nicht konstant sondern wechselnd) ist. Die Absicht beim Ausdrücken der Eigenschaft ist nicht konstant: Manchmal soll die Gattung durch den Singular ausgedrückt werden, manchmal durch den Dual, manchmal durch den Plural, manchmal durch das Femininum, manchmal durch das Maskulinum, manchmal durch das Neutrum. — (Der Vertreter der Einzeldingbezeichnung sagt:) Das könnte sein! Die Widerlegung (meines Standpunktes) hinsichtlich des Geschlechts ist (durch deine Ausführungen) gerechtfertigt, aber nicht gerechtfertigt ist die Widerlegung (meines Standpunktes) hinsichtlich des Numerus. Wenn nämlich die Gattung manchmal durch den Singular ausgedrückt werden soll, manchmal durch den Dual, manchmal durch den Plural, dann würde die (von dir in V. 35 aufgestellte) Behauptung über die Gattung aufgegeben werden und ebenso die Absicht, die zur Aufstellung dieser These die Veranlassung war, daß nämlich der Ekaśeṣa nicht gelehrt zu werden brauche, vielmehr muß er nunmehr gelehrt werden. Und auch die Widerlegung (meines Standpunktes) hinsichtlich des Geschlechts ist (durch deine Ausführungen) nicht gerechtfertigt. Warum nicht? Die Gattung hat ein bestimmtes Geschlecht, mit welchem sie immer versehen ist[1]). Von ihrem Entstehen bis

1) So gebraucht man z. B. für die Gattung Rind das Femininum ‚Kühe', für die Gattung Brahmane das Maskulinum ‚Brahmanen'.

zu ihrem Vergehen gibt sie dieses Geschlecht nicht auf. — (Der Vertreter der Gattungsbezeichnung sagt:) Darum können die Grammatiker nicht das gewöhnliche Geschlechtsmerkmal anwenden, (vielmehr) muß notwendig eine selbsterprobte Maxime angewendet werden. Was ist das für eine selbst erprobte Maxime"?

(Kārikā:) **Das Dickwerden (der Leibesfrucht im Mutterleibe) und die Zeugung sind das Geschlechtsmerkmal.**

Mhbh.: „Das Dickwerden (der Leibesfrucht im Mutterleibe) und die Zeugung sind als Geschlechtsmerkmal anzuwenden. Was ist das: Dickwerden und Zeugung"?

(Kārikā:) **Zur Bezeichnung des Dickwerdens steht das Femininum (die Frau) von dem Verbum ‚Dickwerden' mit dem Suffix ḍraṭ, zur Bezeichnung des Zeugens das Maskulinum (der Mann) von dem Verbum ‚Zeugen' mit Suffix sap**[1]**.**

Mhbh.: „(Einwand:) Es ist doch wohl auch im gewöhnlichen Leben so, daß vom Dickwerden (die Bezeichnung) die Frau kommt, vom Zeugen (die Bezeichnung) der Mann? (Antwort:) Im gewöhnlichen Leben bringt die Frau die Sache zustande, indem sie die Grundlage (das passive Element) ist, denn in ihr wird die Leibesfrucht dick. Und der Mann bringt die Sache zustande, indem er der Täter (das aktive Element) ist, denn der Mann zeugt. Hier (in der Grammatik) indessen bringt beides das Dasein zustande: Verdichtung und Entwicklung. Die Verdichtung wovon ist denn die Frau und die Entwicklung wovon der Mann? Von den Eigenschaften. Von welchen? Von Schall, Berührung, Farbe, Geschmack und Geruch. Nun sind aber alle Daseinsformen[2]) so beschaffen, nämlich mit den Eigenschaften der Verdichtung und Entwicklung d. h. mit Schall, Berührung, Farbe, Geschmack und Geruch versehen. Wo die Eigenschaften in geringerem Maße

---

1) Die Kārikā-Zeile (Kielhorn, Bd. I, S. 245, Z. 26) lautet: *saṃstyāne styāyater ḍraṭ strī sūteḥ sap prasave pumān.* Das Wort *strī* wird von √*styai* mit Suffix *ḍraṭ* abgeleitet nach Uṇādisūtra 4, 165. Das Wort *pumān* leitet Nāgeśa von √*sū* ab mit Ersatz des *s* durch *p*, während es nach Uṇādisūtra 4, 177 von √*pā* mit Suffix *ḍumsun* abzuleiten ist.

2) *mūrtayaḥ* = *padārthāḥ*, Nāgeśa (l. c. 99, Sp. 2).

auftreten, sind es wenigstens drei, nämlich Schall, Berührung und Farbe. Geschmack und Geruch sind nicht überall. Die Entwicklung[1]) ist ja auch ewig (dauernd). Denn hienieden bleibt niemand auch nur einen Augenblick in seinem Wesen bestehen: man nimmt zu, so lange man zuzunehmen hat, oder man ist mit Abnehmen verbunden. Und dies Beides (Zunehmen und Abnehmen) gilt überall. (Einwand:) Wenn beides überall gilt, woher kommt denn die Besonderheit? (Antwort:) Von der Absicht des Sprechenden. Wenn Verdichtung ausgedrückt werden soll, erscheint das Femininum, wenn Zeugen (Entwicklung) ausgedrückt werden soll, das Maskulinum, wenn keins von beiden ausgedrückt werden soll, das Neutrum. Damit ist (auf Grund der oben schon von mir aufgestellten These) ‚die Berechtigung von Geschlecht und Numerus ergibt sich aus der Nichtewigkeit der Absicht beim Ausdrücken der Eigenschaft' die Widerlegung (deines Standpunktes) hinsichtlich des Geschlechts (durch meine Ausführungen) gerechtfertigt. — (Einwand des Vertreters der Einzeldingbezeichnung:) Die Widerlegung (meines Standpunktes) hinsichtlich des Numerus ist (dir) aber nicht gelungen. — (Antwort des Vertreters der Gattungsbezeichnung:) Auch die Widerlegung hinsichtlich des Numerus ist gerechtfertigt. Hier muß man dem Gegner zunächst die Frage vorlegen: Und wie kommen denn für den, der das Einzelding für den Gegenstand des Wortes hält, Singular, Dual und Plural zustande? Der (Gefragte) wird so antworten: Zur Bezeichnung von einem steht der Singular, zur Bezeichnung von zweien der Dual, zur Bezeichnung von mehreren der Plural. Wenn (also) auch für den Gegner die Numerus-Bezeichnungen nicht auf dem Wesen (der Wörter oder der Dinge) beruhen, dann werde auch ich so sagen: Zur Bezeichnung von einem steht der Singular, von zweien der Dual, von mehreren der Plural. Denn nicht ist für den, der die Gattung für den Gegenstand des Wortes hält, das Einzelding nicht Gegenstand des Wortes, oder für den, der das Einzelding für den Gegenstand des Wortes hält, die Gattung

1) *pravṛttiḥ = pariṇāmaḥ* Nāgeśa (ib.).

nicht Gegenstand des Wortes. Für beide ist beides Gegenstand des Wortes. Für jeden von ihnen ist aber eins das Primäre und das andere das Sekundäre. Für den, der die Gattung für den Gegenstand des Wortes hält, ist die Gattung das Primäre und das Einzelding das Sekundäre. Für den, der das Einzelding für den Gegenstand des Wortes hält, ist das Einzelding das Primäre und die Gattung das Sekundäre".

Vārttika 54: **„Oder (sie sind) wie die Eigenschaftswörter (Adjektiva)".**

Mhbh.: „Oder Geschlecht und Numerus werden wie die Eigenschaftswörter sein. Nämlich: Entsprechend der Abhängigkeit der Eigenschaftswörter (von den Hauptwörtern) verhalten sich Geschlecht und Numerus. So sagt man: ein weißes Kleid, eine weiße Binde, ein weißer Mantel, zwei weiße Mäntel, mehrere weiße Mäntel. Das Einzelding, von welchem jene Eigenschaft abhängt, dessen Geschlecht und Numerus kommt auch der Eigenschaft zu. So ist es auch hier (d. h. bei unserem Problem): das Einzelding, von welchem jene Gattung abhängt (auf welchem sie ruht), dessen Geschlecht und Numerus wird auch der Gattung zukommen".

Vārttika 55: **„Das Mitverstehen der Substrate (ergibt sich) aus der Zusammengehörigkeit".** (Vgl. V. 47.)

Wenn du (in V. 47) erklärt hast, daß bei der Gattung das Handauflegen usw. nicht möglich ist, so werden sich das Handauflegen usw. auf das mit der Gattung zusammengehörende Einzelding beziehen".

Vārttika 56: **„Und wenn du sagst, daß nicht ein und dasselbe gleichzeitig an mehreren Stellen befindlich sei, so verhält es sich damit wie mit der Sonne".** (Vgl. V. 40 und 48.)

Mhbh.: „Und wenn du sagst, daß ja doch auch nicht ein und dasselbe als an mehreren Stellen befindlich gleichzeitig wahrgenommen werde, so wird es sich damit wie mit der Sonne verhalten, nämlich: die eine Sonne wird gleichzeitig als an mehreren Stellen befindlich wahrgenommen. (Einwurf:) Diese Aufstellung trifft nicht zu! Nicht ein und derselbe Beschauer sieht die Sonne gleichzeitig als an verschiedenen Stellen befindlich. (Antwort:) Nun gut, dann sagen wir: ‚d. h. der Gegenstand (der

einen Gattung) ist (mehrfach) wie (der Gegenstand des einen Wortes) Indra'[1]). Nämlich: Der eine Indra, bei vielen Hunderten von Opfern angerufen, ist gleichzeitig überall. So wird die Gattung gleichzeitig überall sein".

Vārttika 57: **„Das Nichtvergehen (ergibt sich) aus der Unabhängigkeit".** (Vgl. V. 49.)

Mhbh.: „Bei Vergehen des Einzeldings kein Vergehen der Gattung. Warum? Wegen Unabhängigkeit! Die Gattung ist nicht vom Einzelding abhängig. (Einwand:) Wie! Du sagst ‚wegen Unabhängigkeit', nachdem du gerade eben (in V. 55) gesagt hast ‚das Mitverstehen der Substrate (ergibt sich) aus der Zusammengehörigkeit!' (Antwort:) Nun gut, dann sagen wir: Das Nichtvergehen (ergibt sich) aus der Nicht-Wesenseinheit. Bei Vergehen des Einzeldings kein Vergehen der Gattung. Warum? Wegen Nicht-Wesenseinheit. Verschieden ist das Wesen von Gattung und Einzelding. Nämlich: Die Schlingpflanzendecke an einem Baume vergeht nicht, wenn auch der Baum gefällt ist".

Vārttika 58: **„Die Verschiedenheit (des Aussehens) und die (grammatische) Auflösung aus der Unterschiedlichkeit der Einzeldinge".** (Vgl. V. 50 und 51.)

Mhbh.: „Auch die Verschiedenheit (des Aussehens) und die (grammatische) Auflösung werden sich aus der Unterschiedlichkeit der Einzeldinge ergeben".

Vārttika 59: **„Und bei Wörtern mit mehrfacher Bedeutung ergibt sich die Berechtigung aus der Gleichheit"[2]).** (Vgl. V. 52.)

Mhbh.: „Und bei Worten mit mehrfacher Bedeutung ist alles auf Grund der Gleichheit (der Herleitung) gerechtfertigt: *akṣaḥ* (ist in seiner doppelten Bedeutung als ‚Würfelauge' und als ‚Wagenachse' abzuleiten) von √ *aś* (erreichen); *pādaḥ* (Fuß und Viertel) von √ *pad* (hingehen); *māṣaḥ* (Bohne und Goldgewicht)

---

1) Dieser Satz bildet oben die zweite Hälfte von V. 40.

2) Am Schlusse dieses die ganze große Diskussion abschließenden Vārttikas steht das Wort *siddham* (es ist alles in Ordnung) als heilbringendes Schlußwort. Da es aber gleichzeitig zu dem übrigen Satz gehört, konnte es nicht in seinem Doppelwert in der Übersetzung zum Ausdruck kommen.

von $\sqrt{}$ *mā* (messen). Da ergibt sich die Berechtigung auf Grund der Gleichheit des Verbums. — Ein andrer aber sagt: In einem früheren Zeitalter war es so: 16 māṣas machten ein kārṣāpaṇa (best. Goldgewicht) aus und die Bohnenschoten hatten 16 Früchte. Da ergibt sich die Berechtigung auf Grund der Gleichheit der Zahl".

Das ist die durch die Frage nach der Notwendigkeit einer Regel über den Ekaśeṣa hervorgerufene Diskussion der Frage, ob das Wort das Einzelding oder die Gattung bezeichne. Die wörtliche Übersetzung der Vārttikas des Kātyāyana und des Mahābhāṣya des Patañjali zeigen sehr deutlich das eingangs erwähnte Verhältnis der beiden Autoren. Patañjali kommentiert zuerst die Vārttikas, dann aber geht er auch gelegentlich über sie hinaus, indem er das, was dem Kātyāyana schon vorschwebte, mit deutlichen Worten auseinandersetzt. Wenn Kātyāyana davon spricht, daß die Gattung die Einzeldinge begleite, ohne doch von ihnen abhängig zu sein, so scheint darin die endgültige Lösung des Problems angedeutet zu sein, welche Patañjali in besonderen Ausführungen zu V. 42—43 und zu V. 53 darlegt: das Wort bezeichnet eben in gewissem Sinne sowohl Gattung wie Einzelding und die Gegenüberstellung der beiden Möglichkeiten durch entweder-oder, wie sie offenbar in den Schulen gebräuchlich war, ist keine zureichende Behandlung.

Zeigt sich also bei Patañjali hier eine wachsende Reife der Betrachtung in sprachphilosophischer Hinsicht, so gibt uns der allmähliche Ausbau der ganzen Fragestellung Auskunft über die Grundlegung der indischen Logik und Erkenntnistheorie. In der Brāhmaṇaperiode sind im Lichte primitiv-magischer Betrachtungsweise zwei Beziehungen lebendig. Das Wort ist geheimnisvoll mit seinem Gegenstand verbunden. Wer das Wort zu analysieren weiß, der hat damit das Wesen des Gegenstandes, der durch das Wort bezeichnet wird, analysiert und in seine Macht bekommen. Das Wort ‚Pferd' und das sichtbare Ding ‚Pferd' ist die eine Seite des Verhältnisses, die jedem Sprecher gegenwärtig ist. Aber die andre Seite, das Verstehen der Herkunft des Wortes auf

etymologischem Wege und die dadurch erreichbare Erfassung der ‚Pferdheit‘ als Wesen des sichtbaren Dinges, diese Seite ist dem Wissenden vorbehalten. In diesen Anschauungen scheint mir die Wurzel der durch die nüchtern-sachliche Sprachbetrachtung Yāskas geklärten und bewußt gemachten Auffassung zu liegen: das Wort bezeichnet doch offenbar zweierlei, nämlich das einzelne Pferd und die Pferdheit. Ist das aber möglich? Nein, nur das eine oder das andre, so wird man am Anfang dieser Spekulationen geantwortet haben. Von dieser Alternative ist noch genug in den betrachteten Diskussionen zu spüren. Aber der Blick für das rein Begriffliche schärft sich. Man erkennt, daß das Allgemeine, die „Pferdform“ mit allen einzelnen Pferden verbunden ist, ohne doch von ihnen einzeln abzuhängen. Patañjali endlich beginnt die psychologischen Momente, die die ganze Diskussion bedingen, zu erkennen. Wie er die Ewigkeit des Wortes und den Wandel der Bewußtseinsinhalte an einer früheren Stelle kontrastiert hat, so hier die Verknüpftheit von Allgemeinbegriff und Einzelbegriff gegenüber der nur methodischen Frage, welchen man nun in erste Linie stellen will.

Nur soviel sei hier angedeutet, um zu zeigen, wie die altindischen Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme auch für weitere philosophische Probleme von Bedeutung sind. Die gegebenen Stellen sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Und in speziell sprach-philosophischer Hinsicht sind sie die Vorläufer der entsprechenden Diskussionen in der Mīmāṃsā von Jaimini, Upavarṣa und Śabarasvāmin an, im Nyāya von Gotama und Vātsyāyana an.

Korrekturzusatz: Das oben S. 146 Z. 2 bis S. 147 Z. 12 übersetzte Stück (ed. Kielhorn, I, 245, 22—246, 8) ist ein Siddhānta (endgültige Lehre) und findet sich als solcher auch II, 197, 25—198, 10. An der späteren Stelle geht ihm ein Pūrvapakṣa (vorläufiger Standpunkt) voran, den ich in der Garbe-Festschrift in dem Aufsatz „Mahābhāṣya ad Pāṇini 4, 1, 3 und seine Bedeutung für die Geschichte der indischen Logik“ übersetzt und besprochen habe. Bemerkt sei hier noch, daß das Problem der grammatischen Geschlechtsbezeichnung später weiter durchgedacht und über den Siddhānta Patañjalis hinausgeführt worden ist, vgl. Jinendrabuddhi, Kāśikāvivaraṇapañjikā, Vol. I, Part V, p. 805 fg., ed. Rajshahi 1916.

Verfasser und Stelle von Mi. 4, 1–4 (Jes. 2, 2–4).[1]

Von **Karl Budde.**

Da ich nicht sicher sein kann, daß ich nur alttestamentliche Fachgenossen zu Zuhörern habe, denen natürlich jedes Wort des zu besprechenden Textes gegenwärtig ist, erlaube ich mir, seinen Wortlaut vorauszuschicken, in deutscher Übersetzung, um zugleich meine Auffassung davon zum Ausdruck zu bringen. Davon kann man natürlich hie und da abweichen, aber ohne daß die Fragen, die ich behandeln will, davon merklich berührt würden. Auch eine kleine Textberichtigung werde ich mir erlauben dürfen.

1. Und dann in den letzten Tagen
Wird dastehn der Berg des Hauses Jahwes
Festgegründet auf dem Gipfel der Berge
Und emporragen über die Hügel.
Und blicken nach ihm werden alle Völker,
2. Und große Nationen werden sagen:
„Auf laßt uns ziehen zum Berge Jahwes
Und zum Hause des Gottes Jakobs,
Und er weise uns über seine Wege,
Daß wir dann wandeln auf seinen Pfaden."
Denn von Zion wird die Weisung hinausgehn
Und das Wort Jahwes von Jerusalem,
3. Und er wird richten zwischen großen Völkern
Und entscheiden für mächtige Nationen weithin,
Daß sie umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen
Und ihre Speere zu Winzermessern:
Nicht heben sie Volk gegen Volk das Schwert,
Und nicht erlernen sie ferner den Krieg,

1) Vortrag, gehalten auf dem Deutschen Orientalistentag zu Hamburg.

4. Sondern wohnen ein jedes unter seinem Weinstock
Und unter seinem Feigenbaum, wo niemand sie aufschreckt;
Denn der Mund Jahwes der Heerscharen hat's geredet!

Die Fragen, die ich kurz zu behandeln gedenke, müssen in jedem Falle aufgeworfen werden, auch wenn man bereit ist, der Überlieferung vollen Glauben zu schenken. Es fragt sich dann, ob Jesaja der Verfasser ist oder Micha, und wie das Stück an die andere Stelle geraten ist; ja selbst die Ursprünglichkeit der Stelle, an der es bei seinem Verfasser steht, mag noch in Zweifel gezogen werden. Für mich kann nun weder von Jesaja noch von Micha als Verfasser die Rede sein. Aus allen Gründen der Form nicht von Jesaja. Bei ihm steht das Stück völlig abgerissen da, ja es hängt geradezu in der Luft. Nach der neuen Buchüberschrift in V. 1 beginnt es mit eirem והיה, das vergebens einen Anschluß nach rückwärts sucht. Es würde ihn auch dann nicht finden, wenn man völlig grundlos die Überschrift V. 1 beseitigen wollte. Durch einen aus dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zusammengestückelten, wenig sinnvollen Flickvers V. 5 ist es mit dem folgenden Stück, dessen Anfang in V. 6 nur verstümmelt erhalten ist, notdürftig verbunden. Gegen Mi. 4, 1–4 steht der Jesajatext nicht nur durch einige geringere Lesarten zurück, sondern auch durch das Fehlen des Schlußverses Mi. 4, 4, dessen Ursprünglichkeit auf keine Weise bezweifelt werden kann. — Weit besser stehts mit den Formfragen an der Michastelle Dort folgt das והיה des Eingangs nicht auf eine Überschrift, sondern auf einen prophetischen Text, und der nächstvorhergehende Vers handelt sogar von Zion, Jerusalem und dem Berg des Hauses, natürlich Jahwes, ganz so wie unser Stück. Freilich sollte doch die Waldeshöhe, zu der der Berg des Hauses dort geworden ist, erst wieder gerodet, und das Haus auf ihm neu errichtet sein, ehe so Überschwängliches von ihm ausgesagt werden könnte, wie in unseren Versen. Daß auch hier in V. 5 zunächst ein Flickvers folgt, will immerhin beachtet sein.

Aber möchten die Formmerkmale sein, welche sie wollten: mit voller Sicherheit entscheidet der sachliche Verhalt gegen

die Verfasserschaft Jesajas sowohl wie Michas, gegen eine so frühe Zeit überhaupt. Durch die ersten Worte schon als eschatologisches Stück eingeleitet, entfaltet unser Abschnitt einen schrankenlosen Universalismus, wie füglich kein zweites Stück des Alten Testaments: Jerusalem mit dem Heiligtum Jahwes der von überallher sichtbare Mittelpunkt der Erde, Jahwe der Lehrer und Richter aller Völker, von allen verehrt, alle in heiligem Burgfrieden ihm untertan. Ich muß es für eins der betrüblichsten Zeichen der Methode- und Ratlosigkeit halten, die neuerdings vielfach in der alttestamentlichen Wissenschaft eingerissen ist, wenn zwei der verbreitetsten Jesaja-Auslegungen, von hochgeachteten Verfassern, die jede in den letzten Jahren eine neue Auflage erlebt haben, das Stück Jesaja, dem Propheten der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, im Ernste belassen und zuschreiben können. Ist das möglich, so müssen wir auf den Versuch, eine Geschichte der Alttestamentlichen Religion zu schreiben, ihre Entwickelung einigermaßen zu begreifen, ehrlicherweise verzichten. Was hier steht, ist m. E. vor Deuterojesaja undenkbar, liegt vielmehr in dessen Fortsetzung; auch dieses Buch mindestens dem Ersten Jesaja zu lassen, wäre die unabweisbare Folgerung daraus.

Nun stellte man, als die Frage der Verfasserschaft dieses Doppeltextes zuerst aufgeworfen wurde, neben die Wahl zwischen Jesaja und Micha die dritte, gleichfalls bei der Überlieferung bleibende Möglichkeit: von beiden einem älteren Propheten entlehnt! Sie meinte Ferdinand Hitzig bewiesen zu haben, als er 1829 in einer besonderen Abhandlung (Theol. Stud. u. Krit., 2. Heft, S. 349 ff.), 1833 in seinem Buche „Der Prophet Jesaja“ das Stück für den ursprünglichen Schluß des Buches Joel erklärte, das man damals für das älteste aller Prophetenbücher hielt und ins 9. Jahrhundert verlegte. Wir haben seitdem gelernt, und ich darf darüber wohl allgemeines Einverständnis voraussetzen, daß es vielmehr zu den spätesten Erzeugnissen des prophetischen Schrifttums gehört; die Frage nach seiner Einheitlichkeit u. a. m. kommt für uns hier nicht in Betracht. Damit fällt freilich die Möglichkeit dahin, daß Jesaja und Micha das Stück von ihm entlehnt hätten; aber

für die Verfasserschaft Joels, bzw. die Zugehörigkeit zu dem mit diesem Namen benannten Buche wird damit erst der Weg gebahnt. Hier haben wir den eschatologischen Schriftsteller, dessen Zukunftsbild in der Tat in diese universalistische Spitze auslaufen kann. Ich muß, wie die Dinge liegen, durchaus auf Hitzig's Beobachtung zurückgreifen; man hätte sie um seines Irrtums in der zeitlichen Ansetzung willen nicht so zum alten Eisen werfen sollen. Die Gründe Hitzig's sind in der Tat vortrefflich. Der Aufruf zum Umschmieden der Pflugschare in Schwerter und der Winzermesser in Speere beim Ausbrechen des Endkrieges in Jo. 4, 10 kann nicht unabhängig gedacht werden von der ruhigen Vorhersage des umgekehrten Umschmiedens in Mi. 4, 3 bei der Heraufführung des ewigen Friedens, wo bis auf eine einzige Variante (לרמחים) alle Worte genau übereinstimmen. Und der Vortritt gebührt Jo. 4, 10, da hier die Not gebietet. Aber nach keiner Seite hin ist die künstliche Umkehrung in das Gegenteil durch Nachahmung wahrscheinlich, vielmehr ist eine prästabilierte Harmonie, gleiche Ursprünglichkeit, gegenseitige Ergänzung, von vornherein anzunehmen. Ganz zutreffend sagt Hitzig ferner, „unser kleiner Abschnitt scheine sogar zur Vervollständigung von Jo. 4 nicht entbehrt werden zu können, indem Joel mit der Beschreibung von Anfang und Fortgang des Krieges zwischen Jahwe und den Heiden endige, ohne der Wiederherstellung des Friedens Erwähnung zu tun. Dies geschähe nun hier“. In der Tat kann es bei den letzten Worten des Buches Joel ויהוה שכן בציון nicht sein Bewenden haben; vielmehr muß das dauernde Wohnungnehmen Jahwes auf dem Zion durchaus seine Wirkung tun und kann dies gar nicht besser als es in unsrem Abschnitt geschieht. Er läßt den Sieger über die vereinte Kriegsmacht der Heidenwelt von seiner neu eingenommenen irdischen Wohnung aus die friedliche Herrschaft über sie antreten. Es wäre ein vergebliches Bemühen, für Jo. 4 einen passenderen Abschluß zu suchen oder für Mich. 4, 1–4 einen passenderen Anschluß nach rückwärts. Auch mit der Behauptung, daß rhythmische Bewegung und Sprache der beiden Stücke sich in hohem Grade entsprechen, dürfte Hitzig Recht

behalten. Nur entschlossene Skepsis, Ablehnung jeder positiven Kritik, wird sich dieser Entscheidung erwehren können.

Auf die offenbleibende Frage, wie denn die angenommene ursprüngliche Einheit und innige Verbindung habe gesprengt werden können, bleibt Hitzig die Antwort schuldig, und es wäre unbillig, wollte man daraus einen Grund gegen sein Ergebnis schöpfen. Indessen glaube ich gerade in dieser Richtung, was die ursprüngliche Stelle des Stücks und den Hergang, der es an die beiden überlieferten brachte, eine wahrscheinliche Annahme bieten zu können, im Grunde das einzige Neue, was ich vorzutragen habe. Das Buch Joel gehört im Buche der Zwölf zu den unsichren Kantonisten; es nimmt in LXX eine andre Stelle ein als in MT. In diesem die zweite, zwischen Hosea und Amos, in LXX die vierte, hinter Hosea, Amos und Micha. Wo solche Unsicherheit herrscht, mag sehr wohl eine dritte, frühere Stelle auf dem Wege zu dem heutigen zwiespältigen Befunde liegen. Hinter dem Buche Micha, ja, aber hinter seinem echten Bestande, der mit Kap. 3 sein Ende erreicht, also vor den Kapiteln 4—7. In ihnen kann eine gesunde Kritik nur eine Folge von namenlosen späteren Stücken erkennen, die mit Micha von Mareša aus dem 8. Jahrhundert gar nichts zu schaffen haben. Geben wir dem Buche Joel dort, hinter Mi. 3, 12 also, seine Stelle, so fügt sich unser Stück als Mi. 4, 1–4 unmittelbar an den Schluß des Buches Joel, Kap. 4, 21, an, steht also von selbst an der ursprünglichen Stelle, die wir ihm wiedergewonnen haben. Diesen Anschluß verlor es, als man das Buch Joel hier heraushob und hinter Mi. 7 in LXX oder hinter Hosea in MT. versetzte. Wie so oft bei solchen Versetzungen der Schnitt an der falschen Stelle vollzogen wird, Fremdes mitgenommen, Zugehöriges an der früheren Stelle belassen wird — ich brauche nur an das Verhältnis von Jes. 5, 25 ff. zu Jes. 9, 7 ff., an das von Jes. 10, 1–4 zu Jes. 5, 8 ff. zu erinnern — so wurde auch hier der letzte Schluß des Buches Joel vergessen. Oder hat dabei irriges Urteil eine Rolle gespielt? Ich halte das für in hohem Grade wahrscheinlich. Der „Berg des Hauses“ in Mi. 3, 12 und der „Berg des Hauses Jahwes“ in Mi. 4, 1 zogen sich unwiderstehlich an. Eine spätere Zeit,

die Zeit der Redaktion der Propheten, ertrug es nicht, daß Zion als gepflügtes Feld, Jerusalem als Trümmerhaufe, der Tempelberg als Waldeshöhe — daß das eines Micha letztes Wort sein sollte: es mußte danach wieder in die Höhe gehn, neues Heil für die Endzeit von ihm geweissagt worden sein. So fiel der Schluß des Buches Joel Micha zu, zumal Joel dabei nicht zu kurz zu kommen schien, wenn es an seinem nunmehrigen neuen Schlusse hieß, daß „Juda auf ewig bestehe und Jerusalem auf alle Geschlechter, und Jahwe auf dem Zion wohne.“ Mit dem Joelschlusse aber fielen nun, in einer Zeit, die namenlose Prophetenstücke nicht mehr gelten ließ, alle die fliegenden Blätter, die sich hier am Schluß der älteren Prophetenbücher angesammelt hatten, in Gestalt von Kap. 4—7 dem Propheten Micha zu, ebenso wie die am Ende der Zwölfe angehängten dem Propheten Sacharja, dem dann freilich eine überkluge, und doch fast geniale, Entdeckung das Büchlein Maleachi wieder raubte.

Die hier vorgetragene, wie mir scheint, überaus einfache und durch die Doppelstellung des Buches Joel vollauf gerechtfertigte Annahme bringt ganz ungesucht auch noch den Vorteil mit sich, daß sie ein altes Zeugnis für den ursprünglichen Abschluß des Buches Micha mit Kap. 3 zur Stelle schafft.

Und nun die Überlieferung desselben Stücks im Buche Jesaja, als Kap. 2,2–4, hinter der neuen Überschrift 2,1? Sie wird jedenfalls erst spät gewonnen sein; den ersten Anlaß zur Einfügung wird die Lücke geboten haben, die durch den abgerissenen Anfang von 2,6 ff. nachgewiesen wird. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß der Ergänzer das Stück anderswo gefunden hat, als an seiner ursprünglichen Stelle; fragen kann man nur, ob noch als Schluß des Buches Joel oder schon als Fortsetzung des Buches Micha? Möglich wäre auch eine Zwischenstellung zwischen beiden: daß das Buch Joel schon herausgehoben gewesen wäre, der Ergänzer aber unser Stück noch nicht zu Micha gerechnet, sondern mit den folgenden Abschnitten als herrenloses Gut angesehen hätte, namenlos überliefert, von ihm aber eines Jesaja würdig erachtet und ihm darum zugeeignet. Warum ihm gerade dieses

Stück für diese Stelle so sehr einleuchtete? Darauf läßt sich eine wahrscheinliche Antwort geben. Das Stück, dem es vorausgeschickt ist, 2, 6–21, verkündet den Gerichtstag über alles, was sich auf Erden hoch und erhaben dünkt, und gipfelt V. 11 und 17 in dem Satze „und erhaben bleibt Jahwe allein“, ונשגב יהוה לבדו. Dieser kurze Satz schien in unsrem Stücke, das den Berg des Hauses Jahwes aufgerichtet sieht auf dem Gipfel der andren Berge, so daß er vom ganzen Weltrund her gesehen wird, in großartiger Weise ausgeführt zu werden, so daß eine bessere Ausfüllung der Lücke kaum möglich erschien. Für die Aufnahme auch des letzten Verses (Mi. 4, 4) mag die Lücke in der Unfallhandschrift nicht ausgereicht haben; aber natürlich kann auch ein bloßes Übersehen die Schuld daran tragen, daß er nicht mit herübergenommen wurde.

Franz Praetorius †

Von Enno Littmann.

Am 21. Januar 1927 starb in Breslau Prof. Franz Praetorius, dessen Name lange Zeit eng mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft verbunden war, im Alter von fast 80 Jahren. Nachdem er noch einige Tage vor Weihnachten seine Vorlesung gehalten hatte, ereilte ihn die überall in Deutschland heftig auftretende Grippe; dazu kam eine Venenentzündung sowie die Verschlimmerung eines alten Leidens, das er seit Jahren trotz aller Warnungen nicht beachtete, da er es für geheilt hielt. Während seines vierwöchigen Krankenlagers versuchte er noch wissenschaftlich zu arbeiten; er wollte die Korrektur eines Aufsatzes lesen, der jetzt im 5. Bande der Zeitschrift für Semitistik erscheint, und erst nach längerem Widerstreben erlaubte er seinem Sohne, die Korrektur ungelesen mir zuzuschicken. So hat nun innerhalb der fünf Jahre, seit denen die Zeitschrift für Semitistik besteht, schon zum dritten Male der Tod einem Mitarbeiter die Feder aus der Hand genommen, während ein Artikel von ihm noch im Druck war: F. Schulthess, H. Reckendorf und F. Praetorius. Der dritte von ihnen erreichte das höchste Alter; er ist aber, wie mir versichert wurde, während der letzten zwanzig Jahre seines Lebens kaum gealtert und hat bis zuletzt alljährlich größere Reisen allein unternommen.

Praetorius war am 22. Dezember 1847 in Berlin geboren. Schon als Schüler auf dem Gymnasium erhielt er durch seinen Lehrer Larsow, der ein guter Kenner des Syrischen war, die Anregung zum Studium der Orientalischen Sprachen. Von Herbst 1865 bis Ostern 1867 studierte er in Berlin unter Leitung von Roediger, Weber, Dieterici und Petermann, dann

in Leipzig ein Jahr lang bei Fleischer und Krehl. Darauf kehrte er nach Berlin zurück und hörte zwei Semester bei Wetzstein und Tobler. Er bedauerte es später, nicht auch bei Nöldeke gehört zu haben. Nachdem er 1870 in Halle promoviert hatte, habilitierte er sich in Berlin, wo er einige Jahre später Extraordinarius wurde. Im Jahre 1880 wurde er als Ordinarius nach Breslau, im Jahre 1893 nach Halle berufen. Von Halle kehrte er 1909 als Nachfolger seines eigenen Nachfolgers Fraenkel nach Breslau zurück, und dort blieb er auch nach seiner Emeritierung noch tätig, mit Vorlesungen und eigenen Arbeiten beschäftigt. Im akademischen Unterricht widmete er sich eifrig seinen Schülern und hielt in seinen Übungen vor allem auf grammatische Sicherheit und Genauigkeit. Als derjenige seiner Schüler, dem zwei seiner speziellen Arbeitsgebiete, die abessinische Philologie und die Epigraphik, besonders nahe stehn, bin ich vielleicht am ehesten dazu berufen, über seine Lebensarbeit zu berichten, obgleich die Arbeiten, die ihn in den letzten Jahrzehnten hauptsächlich beschäftigten, mir ferner liegen. Alles Persönliche mag hier ausscheiden, da ja auch der Verstorbene nie mit Persönlichem vor die Öffentlichkeit trat. So schrieb er schon im Jahre 1871 am Ende der Vorrede zu seiner Tigriña-Grammatik: „Es war in mehrfacher Hinsicht ein Mißgriff diese Arbeit in zwei Hälften erscheinen zu lassen; die Gründe, welche mich zu demselben veranlaßten, mag ich hier nicht auseinandersetzen.“ Er hat auch alle Ehrungen und Titel abgelehnt; und es wäre nicht in seinem Sinne, einen Nachruf auf ihn als Lobeshymnus auszugestalten. Darum soll hier kurz und sachlich geschildert werden, welche wissenschaftlichen Arbeiten die gelehrte Welt ihm verdankt. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft verliert an ihm einen langjährigen treuen Mitarbeiter. Unter den Bänden der ZDMG. von 1869—1920 und unter denen der ZSem. 1921—1926 sind nur ganz wenige Jahrgänge, in denen sein Name nicht durch einen oder mehrere Beiträge vertreten wäre; und während der Zeit seiner Hallischen Professur gehörte er dem geschäftsführenden Vorstande der Gesellschaft an. Am 2. Okt. 1895 hielt er auch die Rede beim fünfzig-

jährigen Jubiläum der Gesellschaft; diese Rede, die in Band 49 der Zeitschrift abgedruckt ist, gibt ein gutes Bild von seinem Verhältnisse zu unserer Gesellschaft.

Drei Gebiete der Orientalistik waren es, denen Praetorius seine Arbeitskraft und seinen Scharfsinn zuwandte: 1. abessinische Sprachwissenschaft, 2. semitische Epigraphik, 3. hebräische Grammatik und Metrik. Die abessinische Sprachwissenschaft beschäftigte ihn in den ersten 24 Jahren seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, vom Ende seiner Studentenzeit bis zu seiner Berufung nach Halle. Von da ab geriet er immer mehr in den Bann seiner hebräischen Forschungen, und während dieser Periode kehrte er nur gelegentlich zu seinem früheren Lieblingsgebiete zurück in kleineren Bemerkungen, Besprechungen von Büchern und mehrere Male in kurzen Jahresberichten. Über Fragen der semitischen Epigraphik schrieb er größere und kleinere Aufsätze, oft nur ganz kurze Notizen von 1872 bis gegen Ende seines Lebens. Überall interessierte ihn hauptsächlich das Sprachliche und Formale, und hätte er sich den indogermanischen Sprachen zugewandt, so wäre er aller Wahrscheinlichkeit nach Sprachvergleicher geworden. Früher pflegte man die Kunde vom Morgenlande bezeichnenderweise das „Studium der orientalischen Sprachen“ zu nennen; allerdings haben sich auch schon, bevor die „Wissenschaft von der Geschichte und Kultur des Orients“ aus sehr berechtigten Gründen sich als Eigendisziplin entwickelte, die Orientalisten je nach Neigung und Fähigkeiten neben den Sprachen mit den Literaturen, den Kulturen, der politischen Geschichte, der Religionsgeschichte beschäftigt. Für Praetorius kam das Sachliche erst in zweiter Linie und manchmal auch gar nicht in Frage. Er schrieb kurze Aufsätze „Über die äthiopisch-himjarischen Kriege“ (ZDMG. 1870) und über „Unsterblichkeitsglauben und Heiligenverehrung bei den Himjaren“ (ebd. 1873) und noch 1911 (ZDMG. 65, S. 781) wurde ihm die Lektüre eines äthiopischen Heiligenlebens nicht nur durch eine kleine Ausbeute für das äthiopische Lexikon, sondern auch durch einige „literargeschichtliche Umblicke einigermaßen erträglich gemacht“; und so stellte er denn die äthiopischen Wunder-

erzählungen in größeren literarischen Zusammenhang. Da war es also anders als im Jahre 1877, in dem der geistreiche August Müller, der 1870 der Opponent von Praetorius bei der Doktordisputation gewesen war, von einem „kundigen Beurteiler“ der Arbeit Cornill's über das Buch der weisen Philosophen schrieb: „dem sogar die beiden neuen äthiopischen Formen, welche die mitgetheilten Textstücke bieten, als das interessanteste daran vorgekommen sind: dem gegenüber schien es mir nicht überflüssig, wenn ich, ohne diesem gelehrten Collegen sein Vergnügen verkümmern zu wollen, nachsähe, ob ich nicht andere, vielleicht sogar bedeutendere Gesichtspuncte der Schrift abgewinnen könnte“ (ZDMG. 31, S. 506). Müller hat den „kundigen Beurteiler“ nicht genannt; aber in seinen Worten kommt der Gegensatz zwischen seiner Arbeitsweise und der damaligen von Praetorius — der 1893 sein Nachfolger in Halle wurde — gut zum Ausdruck. Die Aufsätze, in denen Praetorius sich nur mit dem Sachlichen beschäftigte, waren im Vergleiche zu seinen übrigen Arbeiten nicht umfangreicher, als die, in denen er über das Assyrische schrieb (ZDMG. 1873: Bemerkungen zu einigen Inschriften Sargons; 1874: Über einige assyrische Wörter).

1. Auf dem Gebiete der abessinischen Sprachwissenschaft liegen unzweifelhaft die größten Verdienste von Praetorius. Schon vor seiner Promotion veröffentlichte er mehreres, das hierher gehört. Als erstes erschien die kleine Schrift, in der er das äthiopische Briefbuch (*Mazḥafa Tomâr*) herausgab und übersetzte, Leipzig 1869. Und im selben Jahre erschienen in der ZDMG. die Artikel „Über die Sprache von Harar“ und „Bemerkungen über die Agau-Sprachen“. Praetorius war der erste, der das Verhältnis der semitisch-abessinischen Sprachen zu den hamitischen ernstlich erforschte und sich zu diesem Zwecke von Anfang an eine so gründliche Kenntnis der kuschitischen Sprachen aneignete, wie sie damals möglich war. Schon in seinen Erstlingsarbeiten verrät sich seine gründliche sprachliche Schulung und sein Scharfsinn, der ihn freilich manchmal zu weit führte und ihn von dem historisch Möglichen oder Wahrscheinlichen ab zur Spekulation veranlaßte, die nicht

durch skeptische Kritik in Schranken gehalten wurde. Nachdem er im Jahre 1870 neben der Dissertation „Fabula de Regina Sabaea apud Aethiopes“ auch noch Aufsätze in der ZDMG. über abessinische Dinge veröffentlicht hatte, gab er schon 1871 sein erstes größeres Werk heraus, seine „Grammatik der Tigriña-Sprache in Abessinien“, einen Band von 373 Seiten. Diesem sei gleich das noch größere Werk „Die Amharische Sprache“ (Halle 1879), ein Quartband von 523 Seiten, angereiht. Dies letztere ist unstreitig sein Hauptwerk, und es ist und bleibt eine sehr beachtenswerte Leistung, mag es auch von Anfang an in manchen Einzelheiten unsicher gewesen sein und mag auch manche von den damals auf Grund unzureichenden Materials gewonnenen Erkenntnissen durch neue Forschungen schon überholt sein oder noch überholt werden. Seine mangelnde Kenntnis der Phonetik bedauert der Verf. selber in der Vorrede; er ist auch zu weit gegangen in seinem Bestreben, möglichst viel im Amharischen semitisch zu erklären, wozu er vielleicht durch die Absicht veranlaßt wurde, eine unrichtige Behauptung Benfey's zu widerlegen, daß „die Grundlagen des Tigre, Amharischen und Harari der hamitische Zweig sei.“ Besonders ist an diesem Werke hervorzuheben, daß der Verf. darin den Kreis seiner Sprachbetrachtung weit über das Semitische ausdehnt und sogar südamerikanische Indianersprachen zur Aufklärung von sprachlichen Erscheinungen durch Parallelen heranzieht, wo es geboten scheint. Im Jahre 1886 erschien dann seine „Äthiopische Grammatik“ in der Porta Linguarum Orientalium; nach dem Vorwort erhebt sie „nur den Anspruch, praktisch brauchbar zu sein und nicht ganz und gar als dürftiger Auszug aus Dillmann angesehen zu werden“. Dieser Anspruch war gerechtfertigt; das Buch bietet die wichtigsten Grundtatsachen der äthiopischen Grammatik in knapper und übersichtlicher Form und konnte so nur von jemanden geschrieben werden, der den Stoff selbständig beherrscht. Freilich brachte es auch eine neue Einteilung der Verbalstämme, die auf den Anfänger verwirrend wirkt und die von Praetorius selbst später zurückgenommen wurde. Seine letzten größeren Abhandlungen auf diesem Gebiete waren: „Zur äthiopischen

Grammatik und Etymologie“ und „Über die hamitischen Sprachen Ostafrikas“, die in den „Beiträgen zur Assyr. und vergleich. semit. Sprachwiss. von Delitzsch u. Haupt I u. II (also Anfang der neunziger Jahre) erschienen. In der ersteren wurden manche glücklichen Funde von Etymologien mitgeteilt, die sich dem Verf. auf Grund seiner Kenntnis der semitischen und hamitischen Sprachen ergeben hatten; einiges dabei erscheint fast überscharfsinnig, und dieser Zug tritt in den grammatischen Bemerkungen noch stärker hervor. Das letzte Buch von Praetorius, das sich mit abessinischer Philologie befaßt, trägt den Titel „Zur Grammatik der Gallasprache“, Berlin 1893. Dort heißt es im Vorwort mit Bezug auf den soeben erwähnten Aufsatz über die hamitischen Sprachen: „Man wird aus demselben auch ersehen, welche höhere, noch sehr, sehr entfernte Ziele ich im Auge hatte, als ich mich mit der Gallasprache und ihren Verwandten beschäftigte. Näher gekommen bin ich denselben kaum.“ Schon unter den Thesen bei seiner Doktordisputation findet sich eine, die eine Suffixform der Gallasprache neu erklärt. In seinem Buche konnte Praetorius nun solchen Fragen genauer und ausführlicher nachgehen. Durch die Grammatik der Galla-Sprache (elementary and practical) von Hodson und Walker (London 1922) wird Praetorius' Werk durchaus nicht überflüssig gemacht, da es überall eine wissenschaftliche Erklärung der sprachlichen Erscheinungen zu geben versucht. Wäre aber vor 36 Jahren diese Grammatik schon vorhanden gewesen und wären vor allem Cerulli's große Texte damals schon veröffentlicht, so hätte Praetorius wohl eine vollständige Grammatik gegeben und hätte vieles sicherer entscheiden können.

2. Die semitische Epigraphik hat ihn wohl zunächst im Zusammenhange mit seinen abessinischen Studium interessiert. Wie er einerseits das Äthiopische durch die hamitischen Sprachen besser zu verstehen suchte, so suchte er andererseits Äthiopisch und südarabische Dialekte des Altertums und der Neuzeit gegenseitig aufeinander Licht werfen zu lassen. In den Jahren 1872—1874 veröffentlichte er drei Hefte von „Beiträgen zur Erklärung der himjarischen Inschriften“. Im dritten Hefte

befand sich auch ein Anhang: „Über eine palmyrenische Inschrift“. Und in der Folgezeit hat er die Erklärung nord- und südsemitischer Inschriften immer mit besonderem Interesse verfolgt und sie durch eigene Beiträge zu fördern gesucht. Dabei untersuchte er auch die Geschichte der Entwicklung einzelner Buchstaben und befaßte sich schließlich mit der Entstehung des Alphabets überhaupt. In seiner kleinen Broschüre „Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets“, Berlin 1906, wollte er die semitische Schrift aus der kyprischen Silbenschrift herleiten. Mit dieser Ansicht ist er wohl ziemlich allein geblieben; aber er vertrat sie mit gewohntem Scharfsinn. Besonders hervorgehoben sei, was er zur Entzifferung des Safa-Alphabets beitrug. Er ging von der richtigen Erkenntnis aus, daß es sich um ein südsemitisches Alphabet handle, und er bestimmte auch mehrere Zeichen richtig (im Literar. Centralblatt 1883, Sp. 804—806). Aber er blieb leider auf halbem Wege stehen und führte die Entzifferung nicht zu Ende. Ebenso erging es ihm mit der vorislamisch-arabischen Inschrift von Ḥarrān in der Leğa. Er las das von allen früheren Erklärern verkannte letzte Wort dieser Inschrift richtig als *bi'ām*, vermutete ein Datum, aber das Datum selbst erkannte er nicht. Leider blieb seine Bemerkung über diese Inschrift den späteren Erklärern unbekannt; und als Dussaud und Macler eine neue Kopie veröffentlichten, behielten sie die alte Lesung (*n'm*) bei. Da ich in meiner Lesung des Datums für dies Wort die gleiche Erklärung wie Praetorius gefunden, aber damals nicht auf sie verwiesen habe, weil sie auch mir entgangen war, so möchte ich dies ausdrücklich hier nachholen. Dabei möchte ich noch ein anderes Versäumnis nachholen; bei meiner Erklärung des Namens Adulis (in dem deutschen Aksum-Werk I, S. 45) habe ich übersehen, daß Praetorius bereits die gleiche Deutung von *'ad* gegeben hatte. Was er auf epigraphischem Gebiet veröffentlichte, waren zum größeren Teile Einzelbemerkungen, die zwar manchmal, wie das beim Rätselraten in der semitischen Inschriftenkunde nicht ausbleiben kann, nicht standhielten, oft aber auch das Richtige trafen oder andere anregten, das Richtige zu finden. Er selbst

war zumeist der Erste, der zugab, daß ihm etwas nicht gelungen war.

3. Bald nachdem er sein Amt in Halle angetreten hatte, begann er sich dem Hebräischen zuzuwenden. Ihm schwebte damals wohl das Ziel vor, eine neue, auf modernen wissenschaftlichen Prinzipien beruhende hebräische Grammatik zu schaffen. Auch hier führte ihn sein Weg zuerst zum Sprachlich-Formalen. Im Jahre 1897 erschien seine Schrift „Über den rückweichenden Accent im Hebräischen". Er sagt in der Vorrede: „Erheblich viel Neues wird die vorliegende Arbeit kaum enthalten, lediglich Anwendung anderwärts gewonnener Ergebnisse der Sprachforschung auf das Hebräische". Daß er mit diesen Ausführungen auf dem rechten Wege war, wird wohl ziemlich allgemein anerkannt. Er sagte mir damals, selten sei ihm eine Arbeit so schwer geworden wie dies kurze Heft von 69 Seiten. Die Schwierigkeit liegt in der Natur der Sache, im Zustande des hebräischen Bibeltextes selbst. Und schon hier mußte Praetorius gelegentlich zu Textverbesserungen greifen, auf die er später so viel Zeit und Mühe verwandte. Ehe er in seinen Accentstudien fortfuhr, gab er das jemenische Targum zu zwei biblischen Büchern heraus: Josua 1899 und Buch der Richter 1900. Er sagt in der Vorrede zu Josua, es sei nur ein Druck, „Ausgabe" könne er leider nicht sagen. Ihren Zweck aber, neues Material zur Beurteilung des Bibeltextes und der Targum-Überlieferung in supralinearer Punktation zugänglich zu machen, erfüllen diese „Drucke", die mit großer Sorgfalt hergestellt wurden, in jeder Hinsicht. Dann beschäftigte ihn das Problem der Entstehung der hebräischen Accente; er schrieb 1901 „Über die Herkunft der hebräischen Accente" und dazu ein Nachwort 1902 „Die Übernahme der früh-mittelgriechischen Neumen durch die Juden"; denn er leitete die hebräischen Accente eben aus diesen Neumen ab, wobei er sowohl Zustimmung wie Widerspruch erfuhr. Ich habe hierüber kein selbständiges Urteil; aber da ich bei dreien der bisher genannten hebräischen Publikationen damals die Korrekturen mitgelesen habe, so habe ich erfahren, mit welcher Genauigkeit im Einzelnen ihr Ver-

fasser sie herausgab. Neben diesen selbständigen Schriften veröffentlichte er in der ZDMG. wiederholt Aufsätze über Fragen der hebräischen Sprachgeschichte, namentlich über besonders geartete Eigennamen. Dann widmete er sich, durch die Schriften von Ed. Sievers veranlaßt, der hebräischen Metrik, und ihr blieb er bis zuletzt getreu. Die Metrik mußte ihn wie alle anderen Metriker des Hebräischen zu Textveränderungen veranlassen; und hier bot sich seiner theoretisch veranlagten und deduktiven Art ein weites Feld der Betätigung. Er publizierte „Bemerkungen zum Buche Hosea“ 1918“, „Die Gedichte des Deuterojesaias“ 1922, „Die Gedichte des Amos“ 1924, „Die Gedichte des Hosea“ 1926. Die drei letzten Schriften haben alle den Untertitel „Metrische und textkritische Bemerkungen“. Auch über diese Arbeiten muß ich mir ein Urteil versagen. Daß die vielbeschriene hebräische Metrik durch Sievers, der von einer ganz anderen Seite und mit einem unendlich feinen rhythmischen Gefühl an sie herantrat, eine hervorragende Förderung erfuhr, kann nicht bestritten werden. Das erkannte auch Praetorius. Ob aber beide in der Einzelanwendung ihrer Erkenntnisse recht behalten werden, bleibe zukünftiger Forschung zum Entscheid überlassen.

Über Arabisches und Aramäisches hat Praetorius hie und da kleinere Aufsätze, Notizen und Besprechungen geschrieben. Als Schüler Fleischers besaß er eine gründliche Kenntnis der arabischen Sprache. Etwas häufiger zogen ihn Fragen der vergleichenden semitischen Grammatik an, meist im Zusammenhange mit seinen hebräischen Studien. Dabei begab er sich gern in die Prähistorie, für die freilich unsere Semitistik, da sie innerhalb der Historie genug zu tun hat, noch manchen Baustein liefern muß, ehe ein festes Gebäude errichtet werden kann.

Ich hoffe, es ist mir gelungen, von der wissenschaftlichen Arbeit von F. Praetorius ein Bild zu geben, daß nach seinem eigenen Sinne *sine ira et studio* gezeichnet ist. Mit dem aufrichtigen Danke für die Mühe, die er uns Studenten im akademischen Unterricht widmete, möchte ich schließen.

Anzeigen.

Gray, George Buchanan, *Sacrifice in the Old Testament. Its theory and practice,* Oxford, Clarendon Press 1925. XVI, 434 S. 8°.

Der Titel des Buches deckt sich nicht mit seinem Inhalt, vielmehr werden hier die verschiedensten Probleme des israelitischen Kultus überhaupt, auch abgesehen vom Opfer, behandelt. Nur der erste Abschnitt ist ausschließlich dem Opfer gewidmet. Der Verf. geht hier aus von W. R. Smith' Opfertheorie, nach der bekanntlich das Opfer ein Akt der Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren — ursprünglich durch Blutsverwandtschaft mit ihr verbunden gedachten — Verehrern war, und zeigt auf Grund einer etymologischen Untersuchung über die hebräischen Termini für die verschiedenen Opferarten und auf Grund einer sorgfältigen Analyse der alttestamentlichen Aussagen über die mit dem Opfer verbundenen Gedanken, daß in Israel von der ältesten bis zu der spätesten Zeit die Auffassung des Opfers als einer Gabe an Gott durchaus vorherrschend war. Anschließend wird gezeigt, daß der Sühnecharakter des Opfers, der im nachexilischen israelitischen Kult so stark hervortritt, auch schon in älterer Zeit sehr wohl bekannt war, allerdings sich im wesentlichen auf außerordentliche Fälle beschränkt, während das „sich freuen vor Gott" dem altisraelitischen Opferwesen sein charakteristisches Gepräge gab. Ein zweiter Abschnitt handelt vom Altar und sucht durch eine Kombination der archäologischen Befunde mit den literarischen Nachrichten seine geschichtliche Entwicklung in Palästina klarzustellen. Interessant ist besonders die Untersuchung über die spätere jüdische Vorstellung von einem Altar und einem Opferkult im Himmel, die dann in gewissen neutestamentlichen Gedanken ihre Fortsetzung gefunden hat. Sodann beschäftigt sich der Verf. mit dem israelitischen Priestertum, mit den verschiedenen Klassen des Kultpersonals, vor allem mit der Frage nach Herkunft und

Wesen des levitischen Priestertums, auf die keine abschließende Antwort gegeben wird — nur die Herleitung aus dem arabischen (midianitischen) Priestertum auf Grund des auf minäischen Inschriften aus El-'Öla sich findenden Terminus *lawi'a* für Priester wird abgelehnt, weil abgesehen von der Unsicherheit der zeitlichen Ansetzung dieser Inschriften *lawi'a* als Appellativum, Levi aber stets als Eigenname auftritt, also eher ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis denkbar wäre —, schließlich mit dem Hohenpriester, der erst nach dem Exil auftritt, während wir vorher nur Oberpriester eines einzelnen Heiligtums, etwa des Tempels in Jerusalem, haben, der in gewissem Sinne der Nachfolger des vorexilischen Königs ist, vgl. die Verbindung von Hohenpriestertum und Königtum bei den Hasmonäern. Der letzte Abschnitt ist den Festen gewidmet; dabei beschäftigt den Verf. vor allem die Frage, wie weit es sich bei den einzelnen Festtagen um Ackerbaufeste, um astronomisch bedeutsame Tage oder um historische Gedenktage handelt. Abgesehen von dem starken Hervortreten der letzteren in nachexilischer Zeit, das bekanntermaßen zu einer Umdeutung auch der älteren Feste im gleichen Sinne führte, weist der Verf. besonders auf die Bedeutung des Sonnen- und Mondlaufes für den jüdischen Festkalender hin; das zeigen nicht nur Neumond und Sabbath, sondern auch die Tatsache, daß die beiden großen Feste der ungesäuerten Brote und der Laubhütten am Vollmondtag nach der Frühlings- bzw. Herbsttagundnachtgleiche beginnen (diese genaue Bestimmung zuerst bei Ezechiel), sowie das Fest der *ḥ*^{a}*nukkā*^{h} zur Zeit der Wintersonnenwende. Der Neujahrstag, der große Versöhnungstag, die Erstlingsgarbendarbringung am zweiten Tag der ungesäuerten Brote und vor allem das Passahfest werden dann noch mit ihrem Ritual einer eingehenden Untersuchung unterzogen.

Diese Übersicht zeigt die außerordentliche Reichhaltigkeit des vorliegenden Buches. Es handelt sich dabei um nachgelassene Manuskripte des 1922 verstorbenen englischen Gelehrten zu Vorlesungen, die er zu verschiedenen Zeiten gehalten hat, die nun von Schülern und Freunden veröffentlicht worden sind. Diese Entstehung des Buches erklärt es, daß sich oft

starke Wiederholungen finden, daß die Darstellung oft sehr breit ist und auch Dinge, die nicht oder nicht mehr problematisch sind, sehr ausführlich behandelt werden, daß andrerseits wieder Einzelangaben, Quellen- und Literaturnachweise fehlen, wo sie wünschenswert wären. Trotzdem ist die alttestamentliche Wissenschaft den Herausgebern zu großem Dank verpflichtet; denn Gray's Arbeit zeichnet sich durch außerordentliche Gründlichkeit, Vorsicht und Besonnenheit aus, sie ist aufgebaut auf eine äußerst gründliche Einzelanalyse der in Frage kommenden alttestamentlichen und rabbinischen Texte; wo das verfügbare Material nicht ausreicht, wird lieber auf die endgültige Lösung eines Problems verzichtet, um alle hypothetischen Konstruktionen zu vermeiden. So kommt es, daß die nachexilische Zeit, für die die Quellen reichlicher fließen, stark in den Vordergrund tritt, während über den altisraelitischen Kultus nur wenig und meist sehr allgemein gesprochen wird. Zu bedauern ist, daß der Verf. außerisraelitisches Material nur in sehr beschränktem Umfang, reichlicher nur an einzelnen Punkten heranzieht.

So steht Gray's Arbeit nicht nur hinsichtlich ihrer Ergebnisse, sondern auch ihrer Methode in starkem Gegensatz zu W. R. Smith' Religion der Semiten, mit der sie den Gegenstand weithin gemeinsam hat. Bei Smith geniale Kombination mit dem Drange, bis zu den Ursprüngen vorzudringen, bei Gray vorsichtige Beschränkung auf ein einzelnes Gebiet und auf das tatsächlich Feststellbare.

Greifswald. Martin Noth.

Korostovetz, Iwan Jakowlewitsch. *Von Cinggis Khan zur Sowjetrepublik. Eine kurze Geschichte der Mongolei unter besonderer Berücksichtigung der Neuesten Zeit, unter Mitwirkung von Dr.* E. Hauer-*Berlin, mit 38 Abbildungen, einer Übersichtskarte und einem Geleitwort von Prof. Dr.* O. Franke-*Berlin.* Berlin u. Leipzig 1926, bei Walter de Gruyter & Co. 351 S. Pr. 15 RM.

Ein höchst dankenswertes Werk, das uns in seinen
41 Kapiteln eine Menge teils unbekannten, teils noch nicht

übersichtlich zusammengefaßten Stoffes übermittelt. Das gilt vor allem hinsichtlich des Verhältnisses der Mongolei zu Rußland und hier wieder in Sonderheit für die Zeit von 1899—1913, während welcher K. als Vertreter seines Landes in Peking und als Sondergesandter in Urga die mongolischen Verhältnisse aus nächster Nähe beobachtet hat. Was er hier z. B. über die bunten politischen Vorgänge seit dem chinesischen Umsturz berichtet: die Verhandlungen mit den Russen, die Unabhängigkeitserklärung, die mongolisch-chinesischen Kämpfe mit der Plünderung und Zerstörung der chinesischen Niederlassungen in der Westmongolei, die Regierung des Hutuktu in Urga, dann die dortigen Rückwirkungen des russischen Zusammenbruchs im Weltkriege, die Rückkehr der Chinesen nach Urga unter Sü Shu-chang, dem sogenannten „Kleinen Sü", den Handstreich des weißrussischen Freischarenführers Barons Ungern-Sternberg und seine strenge Herrschaft in der mongolischen Hauptstadt sowie den schließlichen Einbruch der Roten und die Erklärung der Mongolischen Sowjetrepublik i. J. 1921, ferner über die neuesten Ereignisse bis Ende 1925, das alles deutet auf unmittelbare Anschauung oder zuverlässige Mitteilungen. Das gilt auch für die Erzählungen eigener Erlebnisse wie für die Fülle der Abhandlungen über kulturelle und wirtschaftliche Gegenstände.

Für den Zeitabschnitt kurz vor dem Weltkriege sowie für das Jahr 1921 könnte man noch die Bücher von HERMANN CONSTEN[1]) und SVEN HEDIN[2]) hinzuziehen, während man OSSENDOWSKI's phantastisches Buch[3]) besser unberücksichtigt

1) Weideplätze der Mongolen, 2 Bde. Berlin, Dietrich Reimer 1919.

2) Von Peking nach Moskau, Leipzig, F. A. Brockhaus 1923.

3) Tiere, Menschen und Götter, Frankfurt 1923. — Erzählungen von Reisenden, welche schon nach wenigen Tagen beginnen, mit dem ihnen vordem unbekannten Volke in der Landessprache zu verkehren, um mittels derselben nicht etwa die alltäglichen Dinge, sondern die tiefsten Wesensgeheimnisse des Volkes zu ergründen, muß man von vornherein mit Mißtrauen begegnen. Kennt man doch das gebräuchliche Verfahren mittels des zweisprachigen Dieners oder Pferdeknechtes: 'boy you askee that belong what fashion joss-pidgeon'. Tatsächlich steht O. der mongolischen Sprache nicht so nahe. Schreibt er doch ein ganzes Kapitel (XXXI)

läßt. Zu K.'s kurzer Übersicht über die ältere mongolische Geschichte (Kap. I—VIII) seien einige Bemerkungen gestattet: Aus der Zeit vom 13.—16. Jahrh. bringt er nichts Neues, abgesehen von seinem Eingehen auf die alten russischen Beziehungen. Wenn er bemerkt, daß die chinesischen Annalen der Mongolendynastie von der Abendländischen Forschung noch nicht genügend erschlossen seien, so vergißt er hinzuzufügen, daß gerade seine Landsleute hier in vorbildlicher Weise mit Übersetzungen vorangegangen sind: der russische Pater Hyakinth hat die ersten 3 Kapitel der „Yüan"-Annalen ins Russische übersetzt[1]), der Archimandrit Palladius die sämtlichen 14 Kapitel der „privaten" Geschichte der Mongolen[2]), dazu einen Bericht über die Kriegszüge Cinggis Khans[3]). Auch in dem großen Werke Mailla's findet sich das erste Kapitel der Yüan-Annalen übersetzt[4]).

Für die mongolisch-chinesische Auseinandersetzung im 17. und 18. Jahrh. stützt sich K. auf die Arbeiten Posdnejev's, vor allem seine Übertragung der mongolischen Chronik Erdeniyin erike[5]). Gute Quellen, aber doch nur von der einen Seite. Die chinesischen Aktenwerke zu den Kolonialfeldzügen behandeln gerade die Kriege mit den Westmongolenfürsten Galdan[6]) und Zewang Rabtan[7]) mit größter Ausführlichkeit. Davon

---

„Die Urga" über ein mißverstandenes Wort und wirft darin sogar drei Dinge zusammen, die nichts miteinander zu tun haben: [a]) urga die Fangschlinge, [b]) den, bei den heutigen Mongolen ungebräuchlichen, Namen der mongolischen Hauptstadt, der jedenfalls aus einer durch Assimilation, Kontraktion und Verhärtung umgewandelten Form ergüge (die Kalmücken nennen die Stadt Örgô) entstanden ist, also etwa von der Bedeutung „erhaben", womit der Namen Mukden zu vergleichen wäre. [c]) Das Wort Ula, eigentlich ulag, aus dem Türkischen „Transporttier", „Postpferd", in allen chinesischen Kolonien für die Posteinrichtung gebraucht. — NB. Die Mönche in O.'s Buch sprechen wie Schamanenpriester, nicht wie Lamaisten.

1) St. Petersburg 1829.

2) Arbeiten der Russischen Mission in Peking IV, 1866. S. 1—258.

3) Oriental record 1872 (zitiert nach Bretschneider med. res.).

4) hist. gén. d. l. Chine IX, S. 3—128.

5) St. Petersburg 1883.

6) Shuo-mo fang-lio 1708.

7) Chun-ka-rh fang-lio 1765.

ist immerhin schon einiges der Wissenschaft zugänglich gemacht worden. Der Unterzeichnete selbst hat zwei Abschnitte daraus in Übersetzung gebracht, den Feldzug gegen die Dsungaren in Tibet 1717—1720[1]) und die Eroberung von Ili 1755[2]). Auch aus der großen Generalaktensammlung der Mandschudynastie, in der natürlich die Kolonialakten nicht so reich vertreten sind, ist schon der mongolische Stoff herausgearbeitet worden: von M. COURANT in einer Darstellung, deren Titel schon die weittragende Frage kennzeichnet[3]), um die damals gekämpft wurde. Hätten in jenen Kämpfen die Dsungaren obgesiegt, so wäre das Tarimgebiet nicht, nach tausendjähriger Trennung, wieder chinesische Kolonie geworden und bis heute geblieben, sondern hätte über kurz oder lang das Schicksal Westturkistans geteilt, wäre dem Zarenreiche anheimgefallen. Gänzlich fehlt bei K. der so interessante Aufstand des Hoschotenfürsten Lobzang Danjin, der nach seiner Teilnahme an der Tibetexpedition sich im J. 1723 im Kukunor-Gebiet zum selbständigen Herrscher aufwarf und damit die in Turfan gegen Zewang Rabtan stehende mandschu-chinesische Armee unter Funingga in eine bedrohte Lage brachte. Bei Wei Yüan[4]) Buch III, Abschn. 5 findet man eine gedrängte Zusammenfassung dieser Ereignisse, in den Akten zum Dsungarenkrieg Teil A, Buch 12—15 ausgiebigen Stoff. Dazu gibt es noch eine besondere Aktenzusammenstellung über die Aktionen Funingga's gegen den besagten Lobzang Danjin. — Zu der auf S. 108 gebrachten Autorenliste seien noch folgende wichtige Ergänzungen gegeben: für die Völkerkunde P. S. PALLAS[5]) und BENJ. BERGMANN[6]), für die Religion A. GRÜNWEDEL[7]), für die Literatur B. LAUFER[8]). Für die Beziehungen der östlichsten

1) T'oung Pao XII, 1911. 2) Ostas. Ztschr. VII, 1918/19.

3) l'Asie centrale aux XVIIe et XVIIIe siècles, empire Kalmouk ou empire mandtchou? Lyon-Paris 1912.

4) Sheng-wu-ki 1846.

5) Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. 2 Bde. St. Petersburg 1776—1801.

6) Nomadische Streifereien unter den Kalmücken, Riga 1804/05.

7) Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Leipzig 1900.

8) Skizze der mongolischen Literatur in Keleti szemle VIII, 1907.

Mongolenstämme zu der aufstrebenden Mandschunation in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. wird man von jetzt an zu dem neu erschienenen großen Übersetzungswerk E. HAUER's[1]) greifen müssen.

E. HAENISCH

E. V. ZENKER, *Geschichte der chinesischen Philosophie zum ersten Male aus den Quellen dargestellt. Erster Band: Das klassische Zeitalter bis zur Han-Dynastie* (*206 v. Chr.*). Verlag Gebrüder Stiepel, Ges. m. b. H., Reichenberg. 16 u. 346 S. Preis RM. 8.—.

Ein erster Band, dem ein zweiter, die Darstellung zum Abschluß bringender folgen soll, hoffentlich in nicht allzu ferner Zeit auch wirklich folgen wird. Er wird an den Verfasser größere Anforderungen stellen als der erste, für den ihm doch ganz und gar nicht unbeträchtliche Vorarbeiten zur Verwertung gestanden haben. Sie sind gewissenhaft gebucht, und nicht nur das, sie sind auch von ihm ausgenützt. Der Verfasser, der als Kenner der chinesischen Sprache auch zu den Quellen selber direkten Zugang gehabt hat, hat sich, soviel ich sehe, von dem bis heute von den Sinologen Erarbeiteten nichts entgehen lassen. Oder doch nur ganz vereinzelt das. Eine solche Ausnahme dürfte die Nichtberücksichtigung von O. FRANKE's „Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion" bei Erörterung der Verfasserschaft des fünften der kanonischen Bücher, der „Frühling- und Herbst"-Annalen (Tschun-thsiu), sein (S. 143 f.). Aufgeführt freilich ist dieses Werk in der Literaturliste S. 128. Daß der vorliegende Band den Sinologen Neues nirgends zu bieten hat, weiß sein Autor. Im Auge hat er bei seiner Darstellung auch nicht sie gehabt, sondern den viel, viel weiteren Kreis der Gebildeten bei uns, denen sie wirklich guten Dienst zu leisten wohl geeignet ist. Schaden wird auch nicht angerichtet, wenn ZENKER, indem er solche Leser mit den alten Chinesen bekannt macht, durchhin Neigung bekundet, deren Lob etwas sehr dick aufzutragen. Nicht nur ein Laotse und

---

1) Huang-Ts'ing k'ai-kuo fang-lüeh, Berlin-Leipzig 1926.

ein Konfuzius dürfen sich seitens des Verfassers einer Hocheinschätzung freuen, der nicht jeder Sinologe sich anzuschließen aufgelegt sein wird. Als charakteristisch seien einige Sätze auf S. 225f. mitgeteilt. „Wer sich nach den landläufigen Darstellungen des chinesischen Geisteslebens daran gewöhnt hat, in den Chinesen durchaus nichts als einen einseitig für den kleinen Erfolg des Alltags ausgebildeten Verstandesmenschen und in dem für den Alltagsbedarf verdünnten und entgeistigten Spätkonfuzeanismus die höchste Leistung des chinesischen Geistes zu erblicken, der wird erstaunt und geblendet sein, wenn er bei eingehenderem und liebevollerem Studium der chinesischen Philosophie den blühenden Reichtum der Ideen schaut, in denen sich der chinesische Geist seine Aufgaben stellte, und die Mannigfaltigkeit der Wege und Formen, die er wählte, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. Das war ein geistiges Leben aus reichster Schöpferkraft, ein Schaffen in heiligster Freiheit, ein Wettbewerb der Geister, wie dergleichen die Welt nur selten wieder erlebt hat, etwa zur selben Zeit im fernen Hellas und mehr als zweitausend Jahre später in Deutschland.... Wir haben da ein Volk von Dichtern und Denkern, von Weisen und Heiligen vor uns, das all seine ungewöhnlichen Geistesgaben und Seelenkräfte dransetzt, ein neues Menschheitsideal, das Vorbild eines edlen, wahren und vollendeten Menschen zu schaffen, das mitten unter den blutigsten Kämpfen um die Macht eine moralische Atmosphäre von solcher Ausdehnung und Eindringlichkeit um sich verbreitet, daß auch die hemmungslosesten Gewaltmenschen auf den Thronen sich ihr nicht ganz entziehen können...."

H. Haas.

Obbink, H. W.: *De magische Beteekenis van den Naam inzonderheit in het oude Egypte.* Amsterdam: H. J. Paris 1925. 143 S. 8°.

Obbink unternimmt, die Vorstellungen, die sich dem Denken der Primitiven wie der altorientalischen Kulturvölker mit dem Begriff des Namens wie des Wortes überhaupt verbinden, im wesentlichen an Hand des ägyptischen Materiales unter ein-

heitlichem Gesichtspunkt zu begreifen. Er findet ihn in dem Machtgedanken, wie er in der viel behandelten Manavorstellung zum Ausdruck kommt. Man möchte wohl wünschen, daß sich Obbink zunächst einmal mit der grundsätzlichen Frage auseinandergesetzt hätte, in wie weit diese Vorstellung für das Verständnis der ägyptischen Religion überhaupt anwendbar sei. Ernstlichen Abbruch erfährt freilich seine Darstellung durch diese Unterlassung nicht. Denn wenn es auch im einzelnen noch eindringender Untersuchungen bedürfen wird, um den Manabegriff gegen andere in der ägyptischen Religion wirksame Grundformen des religiösen Denkens abzugrenzen und seine spezifisch ägyptische Erscheinungsform sicherzustellen, so steht es doch außer Frage, daß er an der Vorstellungswelt des Ägypters maßgeblichen Anteil hat.

Das machen auch die Auseinandersetzungen Obbink's an ihrem Teil deutlich. Sie weisen m. E. zwingend nach, daß die dem Wort zugeschriebenen Kräfte einhellig faßbar werden, wenn man es als Manamanifestation versteht und es den mit dem Begriff Mana verbundenen Wirkungsmöglichkeiten unterstellt. Allerdings scheint mir Obbink nicht ganz der Gefahr einseitiger Beurteilung, die Untersuchungen dieser Art so nahe liegt, entgangen zu sein. So wenn er die häufige Identifikation von Menschen mit Göttern („ich bin Osiris“ u. ä.) als Aneignung des Namens versteht, die durch Übertragung des dem Namen anhaftenden Manas den Sprechenden mit dem Namensträger identisch mache. Auch darin liegt gewiß ein Wahrheitsmoment; man mag es sogar recht hoch einschätzen, aber man wird doch nicht behaupten dürfen, daß sich aus ihm die Bedeutung der Gottesidentifikationen restlos erschließe. Es ist vielmehr deutlich, daß auf dem für die ägyptische Religion so bedeutungsvollen Gebiet der Gleichsetzungen und Wesensgemeinschaften, auf das wir damit geführt werden, Vorstellungen zusammentreffen, die in sehr verschiedenen Zusammenhängen wurzeln. Für die ägyptische Religionsgeschichte gilt eben mehr noch als sonst, daß man sich vor einer allzu starren Durchführung an sich richtiger Gedankengänge zu hüten hat.

Auch die Frage, inwieweit die aufgewiesenen Vorstellungen

für die Personennamen Geltung haben, will unter diesem Gesichtspunkt betrachtet sein. OBBINK verkennt nicht, daß bei den Menschen der „Zusammenhang zwischen Namen und Wesenheit“ viel lockerer ist, aber auch der Personenname bleibt ihm doch immer ein Manaträger. Ich möchte wiederum bezweifeln, ob diese Auffassung schlechthin zutreffend ist. Es gibt unter den ägyptischen Personennamen doch nicht wenige, die den Gedanken an eine immanente, sei es auch nur auf den Träger selbst wirkende Kraft gar nicht aufkommen lassen. Ich erinnere nur an die Tätigkeits- und Eigenschaftsbezeichnungen oder gar an die ganz farblosen Zahlnamen. Auch bei den theophoren Namen gilt es zuzusehen, inwieweit bei ihnen wirklich der Gedanke einer irgendwie gearteten Übertragung des göttlichen Mana auf den Namensträger wirksam ist oder inwieweit sie nicht nur einen Wunsch oder ein Bekenntnis zum Ausdruck bringen.

Hier kann nur eine das große in den Namen vorliegende Material ausschöpfende Untersuchung weiterführen. OBBINK hat es ganz beiseite gelassen und sich damit eine wichtige Erkenntnisquelle verschlossen. Ihre Auswertung würde gezeigt haben, daß in der Wertung und Bedeutung des Namens doch verschiedene Momente zusammenfließen. Wer ihn unterschiedslos der gleichen Betrachtungsweise unterstellt, faßt die Wirklichkeit nicht. OBBINK überhöht sie, da er sich seinen Maßstab im wesentlichen von den Gottesnamen geben läßt. Diese hat er dann freilich durch die Zurückführung auf die Manavorstellung in vollem Umfang dem Verständnis erschlossen. Insofern ist seine Arbeit zugleich ein willkommener Beitrag zur Aufhellung des ägyptischen Gottesbegriffes.

HANS BONNET.

LEXA, FRANÇOIS: *La Magie dans l'Egypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte. I. Exposé* (220 S.). *II. Les textes magiques* (235 S.). *III. Atlas* (IX S. + 71 Taf.). Paris: Geuthner 1925.

Durch die okkultistische Bewegung der Gegenwart ist das Interesse weiter Kreise auf die ägyptische Magie gelenkt

worden. Pflegt doch der moderne Okkultismus, soweit er historisch eingestellt ist und sich das okkulte Wissen älterer Zeiten nutzbar zu machen bestrebt ist, nicht zum wenigsten bei ihr Anlehnung und Aufklärung zu suchen. Auf diesem Boden ist eine umfangreiche, in ihren groben Mißverständnissen und phantastischen Deutungen wenig erfreuliche Literatur erwachsen. Ihr eine objektive Darstellung entgegenzusetzen, die unmittelbar aus den Quellen schöpft und sie aus ihren geschichtlichen Zusammenhängen begreift, ist der ausgesprochene Zweck des vorliegenden Werkes. Anlage und Ausführung werden ihm aufs Beste gerecht. Klar und scharf wird der Tatbestand herausgearbeitet und allenthalben durch Verweise auf die in dem Inschriften- und in dem Tafelband beigebrachten Quellen sichergestellt. Dem kritischen Leser ist damit die Möglichkeit gegeben, selbständig in den Stoff einzudringen und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Sorgfältig ausgearbeitete Indices gestatten ihm dabei eine rasche Orientierung.

Allerdings wird das Buch nicht alle Ansprüche erfüllen. Es bietet in Sonderheit, indem es die aufgewiesenen Vorstellungen zeitlich näher zu umgrenzen unterläßt, keine Geschichte der ägyptischen Magie. Gewiß würde ein derartiger Versuch mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, aber er würde doch eine verschiedenartige Einstellung der großen ägyptischen Geschichtsepochen zur Magie aufzudecken vermögen und damit einer besseren Würdigung ihrer Bedeutung für das ägyptische Geistesleben dienen. Zugleich wäre dann freilich eine tiefgründigere Auseinandersetzung mit dem von Lexa nur eben berührtem Problem des Verhältnisses der Magie zur Religion unausweichlich gewesen. Indessen soll nicht verkannt werden, daß eine wirkliche Durchdringung dieser Probleme bei dem Stand unseres Wissens weitausgreifende, selbständige Untersuchungen erfordert hätte. So sollen denn diese Bemerkungen wohl die Grenzen des Werkes anzeigen, aber sein Verdienst nicht schmälern. Hans Bonnet.

Kees, Hermann: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches.* Leipzig: Hinrichs 1926. (X + 459 S. 5 Abb.)

Es ist ein oft beklagter und bei dem Aufschwung der relionswissenschaftlichen Forschung immer fühlbarer werdender Mangel, daß die ägyptische Religion bisher weder als Ganzes noch in größeren Ausschnitten eine ihrer Bedeutung entsprechende Darstellung gefunden hat. Wohl besitzen wir in Erman's Ägyptischer Religion wie in Breasted's Development of religion and thought in ancient Egypt in ihrer Art treffliche Orientierungen; aber was diese bieten, ist doch schon in der Absicht ein nur in großen Umrissen angelegtes Bild, das in knapper Linienführung einige besonders kenntliche Gedankengänge heraushebt, weite Strecken dagegen unbeleuchtet läßt. In dieser Betrachtungsweise aber liegt, so fördernd und anregend sie auch ist, doch zugleich für den wissenschaftlich Arbeitenden, der der ägyptologischen Forschung selbst ferne steht, eine Gefahr. Denn zu leicht geht ihm, indem alles Licht auf die dort herausgestellten Linien fällt, das Gefühl für die außerordentliche Vielgestaltigkeit der Wirklichkeit, das stete, nie ganz ausgeglichene Ringen aus verschiedenen Richtungen kommender, entgegengesetzter und doch zusammenfließender Anschauungen verloren. Hieraus erwächst dann die oft zu beobachtende Neigung, Einzelzüge von einem vorgefaßten Gesamtbild aus zu begreifen, statt sie zunächst in ihrem Zusammenhang und in ihrem Eigenwert zu verstehen.

Das freilich kann nur auf Grund einer Darstellung geschehen, die sich mit der ganzen Fülle des Stoffes auseinandersetzt und aus ihm, schrittweise vorwärts schreitend, für die einzelnen Perioden — denn all zu oft noch wird die ägyptische Religion als Einheit gefaßt — die für sie maßgeblichen Vorstellungen herausarbeitet. Hier nun setzt Kees ein. Auf eine möglichst umfassende Darbietung des Materials und eine vorsichtig abwägende Aufdeckung der Entwicklungsrichtungen und der sie bedingenden Faktoren dringend hat er seine Auf-

gabe ganz in dem eben gekennzeichneten Sinne gefaßt, und er ist ihr dank eines tiefen, die Fülle notwendiger Kleinarbeit nicht scheuenden Eindringens in den Stoff gerecht geworden. Man darf wohl sagen, daß hier auch dem mit der ägyptischen Gedankenwelt weniger Vertrauten ein Einblick in den Tatbestand vermittelt wird, der ihn zu eigenem Urteil befähigt und selbständig weiterarbeiten läßt.

Kees erreicht das durch eine Betrachtungsweise, die die Darstellung ganz auf eine möglichst gründliche Untersuchung der bodenständigen Überlieferung aufbaut, in weitem Umfang diese selbst zu Wort kommen läßt und immer wieder ihre Eigenart eindringlich zu machen sucht. Mancher Leser wird diese Methode als einseitig empfinden und eine mehr religionsgeschichtliche Einstellung vermissen. In der Tat ist deutlich, daß eine wenn auch noch so scharfsinnige philologisch-historische Untersuchung der Texte dem Stoff nicht voll gerecht zu werden vermag. Das zeigt auch die Lektüre des Kees'schen Buches. Es läßt sich nicht verkennen, daß Kees stellenweise der Gefahr, den Totenglauben in wohl überlegte Konstruktionen politisierender Priester aufzulösen, bedenklich nahe kommt, daß zum mindesten unter der Teilnahme an der theologischen Gedankenarbeit das Gefühl für das religiöse Interesse, das hinter ihr steht, vielfach verloren geht. Freilich stehen wir hier an einem Punkt, wo starke Zurückhaltung nottut, da bei dem Stand unseres Wissens nur zu leicht Gefühlsmomente, wie eine mehr oder weniger bewußte Einwirkung allgemein religionsgeschichtlicher Systeme und Tatsachen den Blick für die Wirklichkeit verbauen und auf falsche Wege leiten. Es ist auf diese Weise schon manche Arbeit nutzlos vertan worden. So wird man es schließlich doch verstehen, wenn Kees seine Aufgabe mit voller Absicht auf eine Untersuchung der Totenliteratur und eine Entwicklung ihrer Gedankengänge beschränkt.

Auf das Bild, das Kees von der Entwicklung des Totenglaubens zeichnet, soll nicht im einzelnen eingegangen werden. Was an ihm neu und eigen ist, sind, aufs Ganze gesehen, nicht die Grundzüge, sondern die Art, wie Gewußtes oder

wenigstens Geahntes aus der Überlieferung heraus unterbaut und dabei freilich oft genug auch zurechtgerückt wird. Eine kritische Auseinandersetzung würde sich darum allzusehr in Einzelbemerkungen zersplittern; an einem Punkt freilich hat sie m. E. mit stärkerem Nachdruck einzusetzen Anlaß, nämlich bei der Deutung, die die Gestalt des Osiris erfährt.

Man hat sich ja gewöhnt, Osiris in den Kreis der Götter zu stellen, in denen mythische Ausdeutung den Naturlauf mit seinem Wechsel von Blühen und Welken Gestalt gewinnen läßt, die zugleich in ihrem Sterben teilhaben an menschlichem Schicksal und damit der Menschheit besonders nahe treten. So versteht man denn Osiris weithin als Vegetationsgott, den die Jenseitshoffnung des Ägypters zum Totengott werden ließ, weil er in dem Schicksal des Gottes Urbild und Bürgschaft jener seiner Hoffnung empfand. Unter den Ägyptologen hat sich diese, man darf wohl sagen landläufige Auffassung der Osirisgestalt trotz vielfacher Zustimmung nie ganz durchzusetzen vermocht. So hat vor kurzem noch Sethe (Nachr. d. Gesellsch. d. Wisssensch. zu Göttingen 1922, p. 233) der Meinung Ausdruck gegeben, daß Osiris wohl ein alter, zum Gott erhobener, unterägyptischer König sei. Kees schließt sich dieser Deutung an, und er gibt ihr zugleich eine ausführliche Begründung in einem Kapitel, das zu den eigensten und auch für den, der sich nicht überzeugen zu lassen vermag, interessantesten seines Buches gehört. Er geht von den in dem eben genannten Aufsatz niedergelegten Untersuchungen Sethe's über die Urgeschichte des Deltas aus, die für sie die Existenz zweier miteinander rivalisierender und schließlich zusammenfließender Staatengebilde wahrscheinlich machten, eines Ostreiches, in dem Osiris, nach Sethe und Kees also ein vergötterter König dieses Reiches, verehrt wurde, und eines Westreiches, in dem Horus die Führung hatte, und dessen Herrscher nach der bekannten ägyptischen Königssymbolik selbst ein Horus war. Hinter diesen Horus stellt Kees die Gestalt des im westlichen Delta verehrten jugendlichen Urgottes. Damit ist ihm dann ohne weiteres der Weg für die Vereinigung der beiden Göttergestalten, die nicht ausbleiben

konnte, als die beiden Deltastaaten zu einem Reich zusammenwuchsen, gewiesen. Osiris rückt in die Stelle des Vaters, Horus wird sein Sohn und Erbe, zum Träger des Kultes, dessen der tote Osiris zu seinem Fortleben bedarf, und damit weiter zum göttlichen Vorbild menschlicher Sohnespflicht. Damit sind die Grundzüge der Osirissage und des osirianischen Totenkultes gewonnen. Kulttopographische und politische Tatsachen führen die beiden Hauptgestalten zusammen, den jugendlichen Horus, hinter dem zugleich der lebende, als Horus gedachte König steht, und Osiris, den alten, Gott gewordenen Herrscher.

Der Charakter des Osiris ist darnach durchaus eindeutig festgelegt; er ist nur toter, aber im Tode fortlebender König, nichts von den Wesensmerkmalen eines Vegetationsgottes ist an ihm. Wenn ihn dann die Überlieferung, und zwar schon die der Pyramidentexte, doch als solchen kennt, so sind das Kees sekundäre Züge, die religionsphilosophische Ausdeutung heliopolitanischer Priester in das Bild des Gottes zeichnete, als sie ihn, letztlich wieder aus kultpolitischen Gründen, ihrem ganz andersartigen, um Re gruppierten Welt- und Jenseitsbild einfügten.

Mit großem Geschick und mit viel Scharfsinn hat Kees diese seine Auffassung der Osirisgestalt begründet, indem er immer wieder an Einzelzügen einsetzend auf sie zurückgreift; und doch vermag er m. E. nichts aufzuweisen, was zwingend zu ihr führen müßte. Bei aller Anerkennung der von Kees vorgebrachten Tatsachen bleibt doch die Möglichkeit eines anderen Verständnisses des Osiris offen. Zuzugeben ist freilich, daß er sich, als Vegetationsgott gefaßt, nicht restlos erschließt. Es sind von vornherein Züge an ihm, die sich nicht schlechthin aus einer Verkörperung der Schöpferkraft der Erde verstehen lassen. Da ist zunächst die starke Betonung des Königsamtes des Osiris, des irdischen, ganz nach menschlichem Bilde gestalteten als Herrscher der Vorzeit, wie des jenseitigen, das in dem irdischen seinen Urgrund hat. Osiris ist König. Dazu kommt ein Zweites. Osiris ersteht aus dem Tode, aber nicht zu einem Leben in alter Herrlichkeit wie die immer neuerblühende Pflanzenwelt, sondern zu einem Schattendasein,

der Welt entrückt, in einem fernen Jenseits. Auch das wäre wohl noch mit dem Charakter eines Vegetationsgottes verträglich; nun aber bleibt der Platz des Osiris nicht leer, jedoch ein anderer nimmt ihn ein, Horus der Sohn und Erbe der als Nachfolger des Osiris dessen weltliche Königsherrschaft antritt. Diese beiden grundlegenden und darum sicher ursprünglichen Stücke der Osirissage geben der Konstruktion, die Kees bietet, ohne Frage einen starken Rückhalt.

Daneben aber stehen die mancherlei Züge, die Osiris als kosmische Macht, als Herrn der Erde und der ihre Fruchtbarkeit schaffenden Kräfte, kennzeichnen. Sie können hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden. Bei Kees und ebenso in Breasted's oben genanntem Werk, das freilich manche Stellen zu Unrecht heranzieht (S. 18 ff.), sind sie verzeichnet. Auch sie sind alt und schon vorhanden, als mit den Pyramidentexten unsere Überlieferung über Osiris einsetzt. Sind sie wirklich nichts anderes als das Resultat religionsphilosophischer Spekulationen der Priester von On? Wieder ist zuzugeben, daß das heliopolitanische Weltbild die theologische Gedankenarbeit sehr wohl in diese Richtung lenken konnte, ja wohl auch gelenkt hat. Aber entschieden ist damit noch nichts; denn immer noch bleibt die Frage übrig, ob das, was die Priester von On schufen, in vollem Sinne Neuschöpfung war oder nicht vielmehr der Ausbau eines Gegebenen. Es ist darum für unsere Frage noch nichts erreicht, wenn es gelingt, einzelne kosmische Züge in der Fassung, die uns die Pyramidentexte bieten, als sekundär zu erweisen. So steht es sicher, daß Osiris erst durch seine Aufnahme in das System von On und die damit gegebene, doch immer den Gegensatz betonende Verbindung mit Re zum Sterngott geworden ist Daß auch seine Ausdeutung als Nilgott sekundär ist, ist wohl möglich, ja vielleicht wahrscheinlich. Aber gerade hier ist deutlich, daß eine derartige nachträgliche Erweiterung seiner Wesenheit nichts gegen den ursprünglichen Charakter des Osiris als Vegetationsgott auszusagen vermag; denn es ist klar, daß Osiris, wenn er Herr der Erde und ihrer Fruchtbarkeit war, früher oder später auch die diese schaffenden

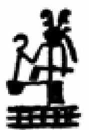
Elemente, den Nil und seine Überschwemmung, an sich ziehen mußte.

So spitzt sich zuletzt alles auf die Frage zu, ob der chthonische Charakter des Osiris durch unsere Überlieferung ausreichend sichergestellt sei, um als ursprünglich betrachtet werden zu dürfen. Wer die Frage auf Grund der Pyramidentexte, an die wir uns freilich in erster Linie zu wenden haben, zu beantworten versucht, mag geneigt sein, sie zu verneinen. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß deren Aussagen in der Tat nicht nur gering an Zahl, sondern vor allem auch nicht zwingend sind. Letztlich freilich hat diese geringe Ergiebigkeit der Pyramidentexte wenig zu besagen. Denn vergessen wir nicht, die Pyramidentexte sind Totentexte. Es hieße ihren Charakter verkennen, wenn wir von ihnen vollen Aufschluß über das kosmische Wirken des Gottes erwarten wollten. Ihre Bestimmung macht es ganz selbstverständlich, daß die Eigenschaft als Totengott das Bild des Osiris beherrscht und er, der das göttliche Vorbild des Toten und der Bürge seiner Auferstehungshoffnung ist, eben als Toter erscheint, den die Fürsorge der Seinen, die wiederum ihr Gegenbild in dem irdischen Familienkult findet, zum Leben erweckt. Es will da schon etwas bedeuten, wenn hinter diesem Bilde kosmische Züge wenigstens durchschimmern. Das ist in der Totenliteratur der späteren Zeit, der Osiris unbestritten als Vegetationsgott gilt, nicht anders. Auch da bleibt seine kosmische Seite durchaus im Hintergrund. Der Text, der sie uns am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist ein Hymnus, der außerhalb der Totenliteratur steht, und die Bilderreihen, die von des Osiris Auferstehen erzählen und es in Verbindung mit der Pflanzenwelt bringen, stammen aus Tempeln, nicht aus Gräbern. Auch die Tatsache, daß in den Pyramidentexten die Beziehung des Gottes zum Wasser stärker betont wird, als seine Verbindung mit der Erde und der Vegetation, kann nicht gegen die Priorität der letzteren geltend gemacht werden. Denn für die erstere ergaben sich von vornherein durch die naheliegende Gleichsetzung der den Toten belebenden Wasserspende mit dem jungen Wasser der Überschwemmung stärkere Anknüpfungspunkte.

Es ist nicht umsonst, daß die in Frage kommenden Stellen fast alle an die Libationstexte anknüpfen.

Bei dieser Bedingtheit der Pyramidentexte fällt um so stärkeres Gewicht auf eine zweite Quelle, die uns noch bleibt, die Sage selbst. Wie stirbt Osiris? Die Überlieferung ist nicht einhellig. Sie läßt einmal den Osiris einem Anschlag des Seth erliegen, und sie läßt ihn dann wieder im Wasser ertrinken. Wie immer man über diese Zwiespältigkeit der Sage urteilen mag, die Überlieferung vom Wassertode des Osiris ist alt. Die Pyramidentexte kennen sie und ein anderer nicht minder alter Text führt nachdrücklich aus, daß Osiris im Wasser der Überschwemmung ertrank. Kees glaubt diesen Zug der Sage als unerheblich beiseite schieben zu können; er meint, daß das ins Wasser werfen den Frevel des Seth noch verschärfen solle. Doch das geht nicht an. An den Stellen, die vom Wassertod des Osiris sprechen, ist zunächst überhaupt nicht von Seth die Rede; sie sagen ganz schlicht, daß Osiris im neuen Wasser umkam. Man kann m. E. an dieser Todesart nicht als an einer willkürlichen Erfindung vorübergehen, sie muß durch die Wesenheit des Gottes bedingt sein. Diese innere Beziehung aber ist, wenn wir Osiris als Gott des Fruchtlandes verstehen, deutlich genug. Wenn die Flut kam, da versank ja der Boden, in dem er lebte und wirkte, im Wasser, da ertrank Osiris, um in der Sprache des Mythus zu reden. Von hier aus findet auch der eigentümliche Widerspruch, der in dem Charakter des Gottes als Wassergott und in seinem Wassertode liegt, seine Lösung. Er erklärt sich von einer Betrachtung des gleichen Tatbestandes von zwei verschiedenen Seiten aus, indem man an der Überschwemmung einmal die Lebenskräfte, die sie dem Boden zuführt, empfindet und dann wieder das Überflutende, Ertränkende des Wassers. Man hat freilich diesen Widerspruch von Wassergott und Wassertod auch aus einem andern Zusammenhang verstehen zu können gemeint, nämlich von der weitverbreiteten Vorstellung aus, daß ein durch ein Element Umgekommener und insbesondere ein Ertrunkener durch diesen Tod vergöttlicht und zum Herrn des betreffenden Elements wird. Auch der ägyptischen Religion

war diese Auffassung vertraut, aber sie gehört späterer Zeit an. Die ältere Zeit weiß noch nichts von der vergöttlichenden Kraft des Wassertodes, ihr gilt er als unselig, als ein Verhängnis. Noch im späten Neuen Reich werden Verbrecher mit ihm bestraft.

So wird man, ohne sich der die kosmischen Züge der Osirisgestalt ausbauenden Arbeit der heliopolitanischen Priesterschaft zu verschließen, doch die Ursprünglichkeit des chthonischen Charakters des Osiris anerkennen müssen. Nur gilt es dann freilich auch die Züge im Wesen des Gottes zu begreifen, die sich nicht ohne Weiteres von dieser naturhaften Grundlage verstehen lassen, d. h. sein Königtum und seine Verbindung mit Horus, der nach seinem Tode an seine Stelle tritt. Auch hier können wir m. E. noch deutlich genug die Entwicklungsgänge aufweisen, aus denen sie erwuchsen. Wir wissen, daß Osiris in der Stadt, die der Ausgangspunkt seines Kultes wurde, in Busiris, nicht eigentlich heimisch ist, daß hier vielmehr ursprünglich ein anderer Gott verehrt wurde, Anedti. Wir erfahren nur wenig von ihm, aber dieses Wenige zeigt doch deutlich, daß, was seine Eigenart ausmachte, die Charakterzüge eines Königs waren. An die Stelle dieses Gottes ist nun sehr früh Osiris getreten, nicht aber, indem er ihn verdrängte, sondern indem er ihn an sich zog und mit ihm in Eins verschmolz, wie es allenthalben in der Geschichte ägyptischer Kulte geschieht, wenn zwei Gottesgestalten sich berühren und um einen Ausgleich ringen. In Äußerlichkeiten wird uns dieser Assimilationsprozeß noch faßbar. Krummstab und Geißel, die Herrschaftszeichen des Osiris, dazu die Federn, die seine Krone umrahmen, sind einst Anedti zu eigen gewesen. Das zeigt uns sein Bild,  das wir wenigstens in der Verwendung als Gauzeichen, und wohl nur darum beschränkt auf Kopf und Arme, besitzen. Von ihm also — das steht sicher — hat Osiris seine Herrschaftssymbole übernommen, und doch wohl nicht nur sie. Der Gedanke läßt

sich nicht abweisen, daß die Einwirkung des Anedti auf Osiris noch weiter gegriffen habe, und mit den Symbolen auch der Inhalt, den sie umschlossen, auf Osiris übergegangen sei. Auch Kees rechnet mit der Möglichkeit, daß Osiris die starke Ausprägung seiner Charakterzüge als König der Angleichung an Anedti verdanke. Ich meine, es ist nicht zu kühn geurteilt, wenn wir sie überhaupt auf Anedti zurückleiten. Denn auch Anedti war ein mächtiger Gott, der nicht nur in Busiris, sondern als „Oberhaupt der östlichen Gaue“ weit über seinen Stammgau hinaus verehrt wurde, und noch mehr, er besaß einen Kult, den Osiris, wenn er Vegetationsgott war, nicht genoß, sondern wie alle kosmischen Mächte, die in Ägypten stets nur mythische Gestalten, nicht aber Gegenstand religiöser Verehrung sind, nur gewinnen konnte, wenn er eintrat in den Kreis der den Menschen nahen, unmittelbar über sie waltenden Lokalgötter. Das alles macht es begreiflich, daß Osiris unter dem Einfluß des Anedti seine Wesenheit wandeln bzw. erweitern, daß zu seinem Charakter als Vegetationsgott sich der des Königs gesellen mußte. Auch die Verbindung mit Horus wird dann über Anedti, und zwar höchstwahrscheinlich auf dem von Kees gewiesenen Wege vor sich gegangen sein. So sind in dem geschichtlich bezeugten Zusammenfließen der Kulte des Anedti und des Osiris die Voraussetzungen für das nicht eindeutige Bild gegeben, daß die Gestalt des Osiris beim Einsetzen unserer Überlieferung bietet.

Es mag nicht unnütz sein, darauf hinzuweisen, daß der Prozeß, den wir damit voraussetzen, in der ägyptischen Kultgeschichte seine nahe Parallele hat. Denn wie hier Osiris mit Anedti, so ist Re, der große Sonnengott und in vielem des Osiris Widerpart, zusammengeflossen mit Atum, dem Gott von On, auch er eine kosmische Macht, die erst in der Bindung an einen lokalen Kult religiöser Verehrung zugänglich wurde, dann aber freilich — auch darin Osiris gleich — dank seines umfassenden Wesensinhaltes eine über die der Lokalgötter weit hinausdringende, missionarische Kraft entfaltete, die ihn die gesamte ägyptische Vorstellungswelt durchdringen ließ. Wenn dabei Atum nicht wie Anedti das Wesen der Gottes-

gestalt, die sich über ihn breitete, zu beeinflussen vermochte, so liegt das gewiß an der uns ja im wesentlichen verborgenen Art dieses Gottes. Sie wird von vornherein einer Verschmelzung mit Re zugänglicher gewesen sein. Vor allem aber ermangelte sie des Rückhaltes an einer großen Vergangenheit, wie sie Anedti zur Seite stand, nicht zuletzt durch seine Verbindung mit dem unterägyptischen Königtum, die dann auch der Aufnahme des mit ihm Eins gewordenen Osiris in das System von On den Weg bereitete. So verstanden, wie hier anzudeuten versucht wurde, fügt sich m. E. das Bild des Osiris besser in den uns zugänglichen Tatbestand ein, als es bei der Konstruktion von Kees der Fall ist, die doch in der von ihr geforderten sekundären Einführung der Natursymbolik etwas Gewaltsames hat.

Zugleich führt es uns freilich an neue Probleme heran. Denn wer Osiris als Vegetationsgott anerkennt, kann nicht an der Frage vorüber, ob die Gottesvorstellung, die in Osiris Gestalt gewann, wirklich erst auf ägyptischem Boden erwachsen ist, oder ob sie sich nicht letztlich einem größeren Zusammenhang einordnet, d. h. mit den vorderasiatischen Vegetationsgöttern wurzelhaft verbunden ist. Ich glaube, daß wir sehr ernstlich mit dieser Möglichkeit zu rechnen haben. Auch Sethe wirft in dem bereits mehrfach genannten Aufsatz die Frage auf, ob Osiris, d. h. in seinem Sinn natürlich der alte König, den Sethe ja hinter Osiris vermutet, nicht etwa Anführer von Scharen gewesen sei, die von Vorderasien in das Niltal eindrangen. Sethe setzt damit den Tatbestand voraus, den auch wir zu fordern haben. Denn es ist selbstverständlich, daß eine Zurückführung des Osiriskultus auf Vorderasien nicht im Sinne einer Entlehnung gemeint sein kann. Sie kann vielmehr nur so verstanden werden, daß an der Bildung des ägyptischen Volkstums beteiligte, in früher Urzeit aus Vorderasien eindringende Stämme aus ihrer Heimat die Vorstellung des Vegetationsgottes mitbrachten. Wir setzten damit nicht zu viel voraus. Der kulturelle Besitzstand Ägyptens und Vorderasiens weist schon in früher Zeit in nicht ganz wenigen Stücken Gemeinsamkeiten auf, die, ohne als bloße Parallelerscheinungen

oder als Entlehnungen verständlich zu sein, auf einen wohl eben durch vorderasiatische Zuwanderer vermittelten wurzelhaften Zusammenhang hinweisen. Ihnen würden wir dann auch die den Naturlauf verkörpernde Gottesidee zurechnen dürfen.

Diese Abweichung im Urteil über den ursprünglichen Charakter des Osiris schließt im übrigen keineswegs eine volle Zustimmung zu dem, was KEES über die Stellung des Osiris im Totenglauben des Alten und Mittleren Reiches sagt, aus. Seine Ausführungen über die Ausbreitung der Osirislehre und ihre Auseinandersetzung mit dem solaren Jenseitsbild sind außerordentlich lehrreich und auch wohl geeignet, manches herkömmliche Vorurteil über die Kraft der Durchsetzung des Osirisgedankens richtig zu stellen. Gerade hier, wo es das spröde, bisher sehr vernachlässigte Material der Sargtexte auszuwerten galt, bewährt sich die auf eine möglichst gründliche Erschließung der Aussagen des Inschriftenbestandes dringende Methode des Verfassers. Trotz ihrer Einseitigkeiten wird gerade sie sein Buch auf lange hinaus der religionsgeschichtlichen Forschung zu einem unentbehrlichen Führer machen.

HANS BONNET

Kleine Anzeigen

SCHOCH, C.: *Verbesserung der Schram'schen Sonnenfinsternis-Tafeln.* — In: Sirius. Rundschau der gesamten Sternforschung. Band 59, Nr. 12, Dez. 1926. S. 274—278.

Auf diese abseitige Veröffentlichung seien die Historiker des alten Orients hingewiesen. Wenn SCHOCH recht hat — was zu beurteilen den Astronomen überlassen bleibt — sind die SCHRAMschen Tafeln von etwa 500 v. Chr. an rückwärts unbrauchbar, weil mit falschen Elementen berechnet.

WILHELM PRINTZ

Vorgeschichtliches Jahrbuch. Für die Gesellschaft für vorgeschichtliche Forschung herausgegeben von MAX EBERT. *Band 1, 2: Bibliographie des Jahres 1924, bzw. 1925.* — Berlin, de Gruyter 1926. M. 15,—, geb. 17,—; bzw. 25,—, geb. 28,—.

Diese neue Jahresbibliographie bedeutet die notwendige laufende Ergänzung zu dem Reallexikon der Vorgeschichte des gleichen Heraus-

gebers. Der Orientalist ersieht mit Bedauern, daß man sich auf „die gesamte europäische Vorgeschichte und die des nahen Orientes“ beschränkt hat, und findet demgemäß nur die Referate Ägypten (A. SCHARFF), Palästina-Syrien (P. THOMSEN), Vorderasien (E. UNGER), sowie im Anhang Notizen über Kaukasus-Forschung von O. G. v. WESENDONK. Es ist nicht einzusehen, warum die prähistorischen Veröffentlichungen des Geological Survey of China oder des Service géologique de l'Indochine, warum ein Buch wie NEVILLE JONES, The stone age in Rhodesia (Oxford Press 1926) oder ein Aufsatz wie FRITZ SARASIN, Etude critique sur l'age de la pierre à Ceylan (L'Anthropologie, T. 36, 1926, 75—115, 389—390; mit ausführl. Bibliographie) ignoriert werden sollen. WILHELM PRINTZ

CALLET, CHARLES: *Paléolinguistique et préhistoire. Le Mystère du language. Les sons primitifs et leurs évolutions.* — Paris, Maisonneuve 1926. 102 S.

BONIN, BURKHARD V.: *Die Götter Griechenlands.* — Oldenburg, G. Stalling 1926. 24 S.

Je eine Probe: „*Mulier* = femme, renferme le germe *M* = le mufle, l'humain; quant au second élément, la racine sanscrite *la*, *lu* = couper et fendre, la racine maya *lach* = déchirure, en précisent le sens. L'intention brutale des phonèmes est visible.“ — „Um sogleich mit Aphrodite zu beginnen, so zeigt sich, wenn wir das A ausscheiden, die Wurzel *ph-r-d*, die die Vorgänge des Trennens, Ausbreitens kennzeichnet: Aphrodite erscheint uns alsbald als die Göttin der Menschenvermehrung, aber auch der die Arme ausbreitenden sinnlichen Liebe des Weibes. Ihr Sohn Erōs aber kennzeichnet nach *‘-r-h* (= entblößen) gerade dasjenige Moment, mit dem er bei bildlichen Darstellungen besonders gern in Verbindung gebracht wird.“ — Man sieht, die Etymologikaster sterben nicht aus. Kuriositätensammlern sei namentlich die zweite Schrift als heitere Lektüre warm empfohlen. WILHELM PRINTZ

DEVONSHIRE, Mme. R. L. (HENRIETTE): *L'Égypte musulmane et les fondateurs de ses monuments.* — Paris, Maisonneuve frères 1926. 163 S., 40 Taf.

In diesem aus einer Vortragsreihe erwachsenen Buch sind in der Hauptsache Kairiner Bauwerke vorgeführt und durch einen Abriß der Geschichte erläutert, wobei sich die Verf. laut angehängter Bibliographie auf die in Übersetzung vorliegenden arabischen Quellen sowie auf europäische Darstellungen beschränken mußte. Die Spärlichkeit der Daten im Text wird durch die Beigabe einer Herrscherliste nicht aufgewogen. S. 59 ist irrig Friedrich Barbarossa statt Friedrich II. genannt. Viel Anekdotisches hätte zugunsten ausführlicher Besprechung der Bauten beiseite gelassen werden können,

die Beigabe eines Stadtplans ist versäumt worden. Der Druck der Tafeln (zumeist nach Klischees von CRESWELL) wie des Textes ist vorbildlich gut. WILHELM PRINTZ

KRAUSS, SAMUEL: *Joachim Edler von Popper. Ein Zeit- und Lebensbild aus der Geschichte der Juden in Böhmen.* — Wien, Selbstverlag 1926. IV, 152 S., 12 Abb. auf 10 Taf.

Der bekannte Verf. hat an dieser von seinen sonstigen Forschungen abseitigen Studie aus familiengeschichtlichem Interesse viele Jahre gearbeitet. Wir erhalten ein bei der Spärlichkeit sonstiger einschlägiger Arbeiten besonders dankenswertes Bild von einem der Prager „Primatoren" des 18. Jahrhunderts. Zugunsten einer flüssigeren Darstellung hätte manches vielleicht noch in den Anhang verwiesen werden können, wo mit Abdruck von Urkunden, Grabschriften usw. alles erreichte Material sorgsam zusammengetragen ist. Hoffentlich regt das Buch zu weiterer Durchforschung der Prager Archive an.

WILHELM PRINTZ

RECHE, E[MIL]: *Tangaloa. Ein Beitrag zur geistigen Kultur der Polynesier.* — München, R. Oldenbourg 1926. 111 S. geb. M. 5,50.

„*Nuanua* (der Regenbogen) ist das (von der Sonne) in ganzer Menge Ausgespieene (*anu* — ausspeien)." — „*Alii*, der Häuptling, in der Vorstellung des sittlichen Führers, ist also gewissermaßen die diesseitige (*i*) Erscheinung (*ali*) des Sittlichkeitsgedankens. Im übrigen scheint das Wort *alii* mit *arya* (Arier) stammverwandt zu sein und würde dann eine sittlich obere Schicht bedeuten." — „Nun sind *epa* die Gewänder, in welche der Häuptling beim Tode gelegt wird . . . Jetzt werden wir das Wort *pa'epae* — weiß — verstehen. *Pa* heißt herausbrechen, *pa'epae* also das Herausbrechen aus dem Tode, der sinnlich gewaltigsten Erscheinung des Nichtseins; *e* ist das Suffix des Empfindungsverstärkenden. Mithin heißt *pa'epae* das gewaltige Herausbrechen der göttlichen Kraft aus dem Zustand des Nichtseins . . .". — Entsprechend diesen etymologischen Kraftproben ist das ganze Buch. Was über Raumvorstellung und Farbenbezeichnungen gesagt wird, ist für ein Referat allzu verschwommen und unlogisch, die Behauptungen über die Besiedlung der Südsee-Inseln wie insbesondere über die Oster-Insel (Kontinent-Rest in historischer Zeit! Aufwärtstragen der Steinbilder!) sind indiskutabel; ob etwa an der mit Fachwörtern und Etymologien gespickten Abhandlung über die Navigationskunst der Polynesier einiges richtig ist, weiß ich nicht, ebensowenig aber, warum ein hochangesehener wissenschaftlicher Verlag ein so verworrenes Buch überhaupt hat drucken lassen. WILHELM PRINTZ

[BARRETT, ROBERT and KATHERINE]: *The Himalayan Letters of Gypsy Davy and Lady Ba written on pilgrimage to the high quiet places among the simple people of an old folk tale.* — Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd. 1927. XII, 280 S. 8⁰. 15/—.

Wiedergabe der Erlebnisse und Erfahrungen im Westen des Himalaya während anderthalb Jahren in plaudernder Briefform; vier Karten sind beigefügt, in welchen die Gletscher als drachenartige Ungeheuer teilweise eingezeichnet sind. Dieser Umstand charakterisiert etwas die Darstellungsart des Inhalts.

REINHOLD F. G. MÜLLER

BREYNE, MARG R[OMEO]: *Südafrika die Zukunft.* 1.–3. Tausend. – Berlin, Hamburg, Leipzig: Morawe & Scheffelt 1926. VIII, 241 S., 40 Tfn. M. 9.—, geb. M. 14.—.

Ein Reisebuch, das erheblich über dem Durchschnitt steht und in seinem zweiten Teil auf Grund eingehender Studien einen guten Abriß der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Probleme Südafrikas gibt. So erhält man auch eine selten klare und eingehende Darstellung der Rassenfragen. Starke Vorliebe für die Afrikander und die Afrikaansche Sprache (Kap-Holländisch) — B. selbst ist gebürtigter Flame — hat den Verf. indes stellenweise zu Verkennung der Position der Engländer, sowie zu Unterschätzung des British Empire und seines Organismus verleitet.

WILHELM PRINZ

Totenschau

Maurice Delafosse, Afrikanist, Professor an der École Nationale des Langues Orientales Vivantes und der École Coloniale, † 16. November 1926 in Paris.

Stephen Meredyth Edwardes, Indien-Historiker, I. C. S. 1894—1918, Bibliothekar der Royal Asiatic Society, † 1. Januar 1927.

Hugo Greßmann, ord. Professor für Alttestamentliche Theologie, Universität Berlin, † 50jährig Anfang April 1927 in New York.

Ernst Grosse, Ostasien-Kunsthistoriker, ord. Honorarprofessor für Völkerkunde an der Univ. Freiburg i. Br., † 65jährig 26. Januar 1927 Freiburg/Br.

Paul Haupt, Professor der semitischen Sprachen, Johns Hopkins University, † 68jährig 15. Dezember 1926..

Friedrich Hirth, emer. Professor für Sinologie, Columbia University, † 81jährig 8. Januar 1927 in München.

Clement Huart, Professor für Persisch an der École Nationale des Langues Orientales Vivantes, †.

Eugen Hultzsch, emer. Professor für Sanskrit, Universität Halle, † 70jährig 16. Januar 1927 Halle a/S.

Frederick Eden Pargiter, Indien-Historiker, I. C. S. 1875—1906, † 75jährig 18. Februar 1927 in Oxford.

Franz Praetorius, emer. Professor der semitischen Sprachen, Universität Breslau, † 79jährig 21. Januar 1927 in Breslau.

W. P.

ZUGANGSVERZEICHNIS
DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

Ende Oktober 1926 bis Ende Januar 1927.

I. Ergänzungen

1. Zu Ae 73/50 4⁰. **Zapiski** Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Akademii Nauk SSSR. Tom 2, vypusk 1. — Leningrad 1926.

   2. 1. (V. Kračkovskaja: L'art musulman dans la coll. Khanenko. — W. Barthold: E. Berezin historien. — D. Petrov: Un problème hispano-arabe. — N. Dmitriev: Sur la signif. de la forme verbale en *myš* en ottoman. — id.: Problèmes et résultats de la turcologie bosnique. — R. Vasmer: Deux monnaies de cuivre de l'Horde d'Or. — B. Eberman: Les Perses parmi les poètes arabes de l'ép. des Omeiyades. — S. Malov: Une serrure avec inscr. arabe, trouvée à Biliarsk. — Ign. Kračkovskij: D. Petrov arabisant. — V. Gordlevskij: A la mém. de A. Veselovskij. — Ign. Kračkovskij: A la mém. de J. Kuzmin. — Comptes-rendus des livres.) [Russisch.]

2. Zu Ah 451 4⁰. **Publikation** der Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches e. V., Berlin. 3—6. — Berlin 1925—26. ((T.))

   3. **Zweig**, Arnold: Die Umkehr des Abtrünnigen. Schauspiel in fünf Teilen. (Teil 1 e. zweiteiligen Trauerspiels „Der Weg des Abtrünnigen".) — (1925). 95 S. 4⁰.
   4. **Suezkint**, der Jude von Trimberg: Minnelieder (nach d. Ausg. Friedrich Heinrich von der Hagens). — (1926). 6 ungez. Bl. 4⁰.
   5. **Mendelssohn**, Moses. — Verzeichniß der auserlesenen Büchersammlung des seeligen Herrn Moses Mendelssohn. Berlin 1786. [Faks.]. ([Nachw.:] Herrmann *Meyer*.) — (1926.) 56, V S. 8⁰.
   6. **Lewin**, Samuel: Zeitwende. Roman. (Übers. aus dem Jiddischen. Teil 1.) — [1926.] 331 S. 8⁰.

3. Zu Ba 2/5. **Language Monographs**. N. 2. — Philadelphia: Linguistic Soc. of Am. 1926. ((T.))

   2. **Kent**, Roland G.: The textual criticism of inscriptions. — 1926. 76 S.

4. Zu Bb 771. **Journal** of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 3. — Singapore 1925. ((Notgem.))

   [Hefte mit Einzeltiteln:]

   2. 2. **Gossens**, A. L.: A Grammar and vocabulary of the Dusun language. — 1924. S. 87—220.
   3. 2. **Mills**, L. A.: British Malaya 1824—1867. With app. by C. O. Blagden. — 1925. 339 S.

5. Zu Bb 841/160. **Orientalia** Christiana. Num. 27—32 = Vol. 7, S. 1-5. — Roma: Pont. Inst. Or. Stud. 1926—27.

   27. (Vol. 7.) **Jerphanion**, Guillaume de, S. J.: Le Calice d'Antioche. Les théories du Dr. (Gustavus A.) Eisen et la date probable du calice. — 1926. 175 S., 24 Tf., 50 A.

28. Hofmann, Georg, S. I.: Rom und die Athosklöster. 1926. 40 S.
29. Gordillo, M(auritius), S. I.: Damascenica. — 1926. 64 S.
1. Vita Marciana. 2. Libellus orthodoxiae.
30. La Taille, M[aurice] de, S. I.: L'Œcuménité du fruit de la messe. Intercession eucharistique et dissidence. — 1926. 36 S.
31. [Mešīḥāzekhā:] Chronica ecclesiae Arbelensis [keṯhābh Ekklēsiastikē] ex idiomate syriaco in latinum vertit Franciscus *Zorell* S. I. — 1927. 64 S.
32. De Oriente: documenta et libri. — 1927. 52 S.

6. Zu Bb 1293. Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation. Band 4. — Wien, Leipzig: R. Löwit 1926. ((R.))
4. Löw, Immanuel: Die Flora der Juden. I. Hälfte 1. — 1926. I. 1. Kryptogamae. Acanthaceae — Composaceae. — 1926. XII, 448 S.

7. Zu Bb 901 n 4⁰. Verhandelingen van het Kon. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel 66, 2—4. — Batavia 1926.
66. 2. Wink, P.: De onderafdeling Lais in de residentie Bengkoeloe. 1926. III, 131 S. 4⁰.
66. 3. Epigraphia Balica. I. door P. V. van *Stein Callenfels*. — 1926. VIII, 70 S., 28 A. auf Tf.
66. 4. Smith, J. N.: Het dialect van Tjirebon. — 1926. 76 S., 1 Kt. [Javanisch, an der Sprachgrenze zum Sundanischen.]

8. Zu Bb 1180 a. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome 35. — Paris: Geuthner 1926.
35. Frazer, James George: Atys et Osiris. [The golden bough, Ausz. frz.] Étude de religions orientales comparées. Trad. frç. par Henri *Peyre*. 1926. 305 S. (Le cycle du rameau d'or.)

9. Zu Bb 1243/5. Beihefte zum Alten Orient. Heft 7. — Leipzig: Hinrichs 1926.
7. Ehrenberg, Victor: Alexander und Ägypten. 1926. 58 S. ((R.))

10. Zu Ca 5. 4⁰. Journal of egyptian archaeology. Vol. 1—8. — London: Egypt Expl. Soc. 1914—22. ((T.))

11. Zu Dbq 2010 4⁰. Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Heft 17. — Berlin: Vorderasiat. Abt. d. Staatl. Mus. 1926.
16. *Ehelolf*, H[ans]: Mythen und Legenden. 1926. 2 Bl., 50 Tf.

12. Zu De 1450. Basset, Henri: Mille et un contes, récits et légendes arabes. Tome 3. — Paris: Maisonneuve frères 1927. ((R.))
3. Légendes religieuses. 1927. 629 S.

13. Zu Db 3026. Haṣ-Ṣōfē le-ḥokmat Jiśrā'ēl. — *Hazofeh*, quartalis hebraica. T. 10. — Budapestini 1926. ((T.))
10. Wezōt l-Ihūdā qobeṣ ma'amārīm be-ḥokmat Jiśrā'ēl, 'ašer ḥibberū 'ōhabīm we-rē'īm jedīdīm we-talmīdīm li-kebōd heḥākām Jehūdā 'Arjē Blau. — Dissertationes hebraicae Ludovico Blau ab amicis eius et discipulis conscriptum dedicatum curisque Simeonis (Ṣadōq) *Hevesi*, Bernhardi (Dob) *Heller*, Maximiliani (Mordekai) *Klein* ordinatum et editum.

(Ṣadōq Hevesi: J. A. Blau. — Jiṣḥāq [Ismar] Mōšē Elbogen: Šenē qeṭā'īm kitbē jād mip-pērūš Rašī 'al-Sanhedrīn. — Šimḥā 'Āsāf: Biṭṭūlā šel ketubbat benīn dikrīn. — 4. 'Avigdor Apṭowitzer: Šibbolīm. — 5. 'Abrāhām [Adolf] Büchler: Ha'ārōt we-ha'ārōt 'al maṣṣab hā-'iššā be-sēfer Jehūdīt. — Jisrā'ēl Goldberger: Ham-meqōrōt bidbar 'alijjat Hillel linśī'ūt. — Jeḥī'ēl Mīkal Hakkōhēn Guṭmann: Niksē hefqēr we-niksē midbār. — Mōšē Gaster: „Midraš han-nesi'ā". —

Jisrā'ēl Davidson: Šārīd mis-sēfer pilōsōfī. — Ja'qōb Qoppel Dušinskij: Ma'aśē bet dīn. — 'Abrāhām Hoffer [?]: Jesōdō u-meqōrō šel jōm mitat hā-'āb we-hā-'em middē šānā be-šānā. — Jōnātān Binjāmīn Hallēvī īš Horowitz: „'Ōṣar lešōn ham-mišnā." — Jiṣḥāq Heinemann: Hekkērā le-tīnōqōt. — Geršōn Hirschler: „Dōrēk 'al bāmātē 'āreṣ". — Dob [Bernhard] Heller: Šā'ūl melek Jisrā'ēl ba-'aggadōt ham-mušlemīm. — 'Arjē Lebuš Wagna [?]: Šenajim miqrā we-'eḥād targūm. — 'Abrāhām Weiss: Hap-pelugtā be-ferūš millat „mab'e" bam-mišnā, bab-bablī u-bīrušalmī. — Me'ir Ṣebī Weiss: Śerīdīm mē-hag-genīzā. — David Jellin: Ḥiqrē lāšōn. — 'Abrāhām Lewkowitz: Ha-ḥaqīrā we-hā-'emūnā. — Jehūdā Leb Landa: Pereq mis-sifrē „widdujīm". Jōsef Lebowits: Haš-šeqāfār. — 'Immanuel Löw: Dugmā'ōt. — Jiṣḥāq Māhršen [?]: Mizmōr šel jōm. — Ja'qōb Mann: Seqīrā histōrīt 'al „dīnē nefāšōt ba-zemān haz-zē". — 'Abrāhām Marmorstein: Šibbolīm. — Jehūdā Lebuš Sfer [?]: Middat derek qeṣārā. — Jōsēf Paṭai [?]: Šīrē hēšeq šel Šelōmō Bōnfīd. — Binjāmin Jōsēf Porqaś [?]: Wikkūḥīm. — Mordekai Vogelmann: Beḥīnat haš-šōḥēṭ haq-Qerā'ī. — Šalōm Jehūdā Fischer: Šelōšā debārīm. — Jehūdā Leb Fleischer: 'Ēfō rā'ā R. 'Abrāhām b. 'Ezrā kidmūt ham-mān? — Mōšē Feldmann: Be'ūr ma'amārīm qāšīm bat-talmūd. — Bārūk 'Āšēr [Felix] Perles: 'Ōlelōt biśdē ham-midrāšīm. — David Ṣebī Friedmann we David Šemu'ēl Lowinger: 'Alfā bētā de-ben Sīrā. — 'Aharōn Freimann: Had-defūt hā-'ibrī hā-rīšōn be-Lublin. — Qelonimos Preiss: Ha'ārōt le-'injan terēfōt 'ādām. — 'Aharōn Kaminka: Šīrīm u-meliṣōt le-hā-rabbi Šelōmō be-hā-rabbi Re'ūbēn Bōnfīd. — Mōšē Dāvīd Cassuto: Miktebē R. 'Obadjā mi-Bartinoro. — Š. Klein: Šaloš ha'ārōt le-ben Sīrā. — Šemu'ēl Krauss: Tōrāt hā-rūḥōt we-hag-gešāmīm we-haṭ-ṭelālīm mat-talmūd. — A. Z. Rabbinowitsch: Pērūšīm li-Tehillīm. — 42. 'Arjē [Ignaz] Schwarz: Ha'ārōt we-ha'ārōt le-massoket Šabbāt pereq 1.

14. Zu Ea 700. Columbia University Indo-Iranian Series. Vol. 11. — New York: Columbia Un. Pr. 1926.
   11. Pavry, Jal Dastur Cursetji: The Zoroastrian doctrine of a future life, from death to the individual judgment. 1926. XXVIII, 119 S. ((R.))

15. Zu Eb 1292. Dayānanda-Mahāvidyālaya-Saṃskṛta-Granthamālā. 8. — Lahore 1926. §
   8. Haṃsarāja: Vedic Koṣa. With an elaborate intr. on the hist. of the Brāhmaṇa literature [in Hindi] by *Bhagavad Datta*. — Vaidikakoṣaḥ, Bhagavaddatta-kṛtayā Brāhmaṇa-granthetihāsa-prakāśikayā bhūmikayā sahitaḥ. Vol. 1. — 1926.
      1. Comprising a concordance of all the etymologies, meanings of Vedic words, attributes of different devatas, scientific a. moral passages a. o. useful material cont. in the 15 principal Brahmanas of the Vedas. 4, 94, 699 S. (L. Dwarka Dass Memorial Volume.)

16. Zu Eb 1295. Gaekwad's Oriental Series. 30. 31. — Baroda: Central Libr. 1926. ((T.))
   30. 31. Śāntarakṣita: Tattvasaṅgraha, with the comm. (Pañjikā) of Kamalaśīla. Ed. with an intr. in Sanskrit by Embar *Krishnamacharya*, with a foreword by the general editor (B[enoytosh] *Bhattacharyya*). Vol. 1, 2. — 1926. CLVII, 80, 582, 6 S., 1 B.; 4, 583—936, 101 S.

17. Zu Eb 1309. Sacred Books of the Hindus. Vol. 7. — Allahabad 1917—18.
   7. 1. Nārada: The Bhakti Sūtras [Skr. u. Engl.], with expl. notes a. an intr. by the translator. Transl. by Nandalal Sinha. 2. ed. — 1917. XVII, 32, II S.

7. 2. Śāṇḍilya. — The Śāṇḍilya Sūtram [Skr. u. Engl.] with the comm. of Svapneśvara. Transl. by Nanda Lal Sinha. — 1918. XIV, 86 S.

7. 3. The Bhakti-ratnāvali [*Bhāgavata-purāṇa*, Ausz.] with the comm. (Kāntimālā) of Viṣṇu Purī [Skr. u. Engl.]. Transl. by A. B. — 1918. XIV, 156 S.
[Berichtigung zu Nr. 15441.]

18. Zu Eb 4365. Pali Text Society. [Issue 1926.] — London 1925—26.
Cūlavaṃsa being the more recent part of the Mahāvaṃsa, ed. by Wilhelm *Geiger*. Vol. 1. — 1925. XXXII, 322 S. §
Udāna. — Paramattha-Dīpanī Udānaṭṭhakathā ⟨Udāna commentary⟩ of Dhammapālācariya, ed. by F. L. *Woodward*. — 1926. 517 S.

19. Zu Ec 1563/5. Intišārāt-i Īrānšahr. — Publications Iranschähr. No. 11—14. — Berlin: Iranschähr 1343, 1306 [1925—26]. ((Or. Sem.))
11. 'Abd-al-Ḥusain, Mīrzā, ma'rūf ba Mīrzā Āqa Ḫān *Kirmānī*: Haftād u-dū millat. — Häftäd-o-do Mellät par Mirza Aga Khan Kermani avec sa biographie par Muhammad Khan Bahadur. — 1343 [1925]. 123 S.
12. Āḫundof, Mīrzā Muḥammad wa Mīrzā Muḥammad Ḫān Bahādur: Maḥšar wa-Dūzaḫ, dū dāstān-i 'ibrat-baḫš. — Mahchar wa Dousakh, par M. M. Akhondoff et M. M. Khan Behadur. — 1343 [1925]. 48 S.
13. Luṭf-allāh Ḫān Asadābādī, Mīrzā: Šarḥ-i ḥāl-wa-āṯār-i Sajjid Ǧamāl-ad-dīn Asadābādī ma'rūf ba Afġānī. — Seyed Djemal-ud-Din Afghani ⟨sa biographie et ses oeuvres⟩. Par son neveu M. Lurfullah Khan avec qlq. app. par des savants différents. Tom. 1. — 1304/1926. 128 S., A.
14. Ḫijābānī, Muḥammad. — Šarḥ-i ḥāl-wa-iqdāmāt-i Šaiḫ Muḥammad Ḫijābānī. — Cheikh Mohammad Khiabani. Sa biogr. et son activité politique et sociale p. ses amis et ses admirateurs. — 1304/1926. 64 S.

20. Zu Fa 60. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. — *Journal* de la Société Finno-ougrienne. 38. — 41. — Helsinki 1922—26.
[Einzeltitel:]
38. 1. Ramstedt, G[ustaf] J[ohn]: Zur frage nach der stellung des tschuwassischen. 1923. 34 S.
39. 1. Winkler, Heinrich: Tungusisch und finnisch-ugrisch. II. — 1923. 34 S. [Tl. 1 in Bd. 30.]
39. 2. Ahtinen-Karsikko, J.: Die neue rechtschreibung der tartaren. — 1923. 8 S.
40. 1. Donner, Kai: Zu den ältesten berührungen zwischen samojeden und türken. — 1924. 42 S.
40. 2. Zlatarski, V. N.: Die bulgarische Zeitrechnung. — 1924. 7 S.
40. 3. Barthold, W.: Neuere Forschungen in Turkestan. — 1924. 10 S.
41. 1. Holmberg, Uno: Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. — 1925. 53 S., 7 A.
41. 2. Räsänen, Martti: Eine sammlung von *māni*-liedern aus Anatolien. — 1926. 60 S.

21. Zu Fa 61. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. — *Mémoires* de la Société Finno-ougrienne. 55. — Helsinki 1926.
55. Lagercrantz, Eliel: Sprachlehre des Westlappischen nach der Mundart von Arjeplog. — 1926. 365 S.

22. Zu Ff 3. Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tokyo. Heft 1—13, 21—23, 27, 28, 32, 34—39, 45, 50—54, 56, 58—60 (= Bd. 1—6); Bd. 7—17, 20; Suppl. 2, 4—8. Tokyo 1873—1926. 1—6: 4⁰; 7 ff. u. Suppl.: 8⁰.
[1—14 Zeitschrift, ab 15 Buchreihe. — Vollst. Inhaltsverz. steht leihweise zur Verfügung.]

15. A. Müller, Max, Prof. Un. Sapporo: Die Landwirtschaft, Tierzucht und Kolonisation Hokkaidos, deren Stand u. Zukunft. 1913. 17 S.
15. B. Simon, Edmund: Riukiu, ein Spiegel für Altjapan. 1914. 31 S., 15 A., 1 Kt. auf Tfn.
15. C. Wiedfeldt, O[tto]: Wirtschaftliche, rechtliche und soziale Grundtatsachen und Grundformen der Atayalen auf Formosa. — 1914. 55 S.
15. D. Wiedfeld, O[tto]: Eine Untersuchung der Ursachen für das Stehenbleiben der Atayalenkultur. — 1917. 28 S.
16. Japanische Jahreschronik 1913—1914. VIII, 174 S.
17. Beiträge zur Ostasienkunde. Sammlung literarisch-wissenschaftlicher Arbeiten deutscher Kriegsgefangener in Japan. 1914—1920. — 1922. 275 S.
20. (Saburo Nakayama:) Kokumin Nenju Gyoji. Das Jahr im Erleben des Volkes. Ber. Übers. aus dem Japanischen von Adolf Berghoorn, Ernst Keyssner, Heinz van der Laan, Gustav Rudolf, Erich Simonis. 1926. XXIII, 294 S., 14 Tf.
Suppl. 2. Japanische Annalen A. D. 592—697. Nihongi von Suiko-Tennō bis Jitō-Tennō. Buch 22—30. [Übers. von] Karl *Florenz*. 2. neub. Aufl. 1903. LVIII, 421 S.
Suppl. 4. Japanische Mythologie. Nihongi „Zeitalter der Götter". Nebst Ergänzungen aus andern alten Quellenwerken. [Übers. von] Karl *Florenz*. 1901. IX, 341 S., 19 Tf., 2 Kt.
Suppl. 5, 7. Haas, Hans: Geschichte des Christentums in Japan.
1. Erste Einführung des Chr. in Japan durch Franz Xavier. 1902. XIV, 301 S., I B.
2. Fortschritte des Chr. unter dem Superiorat des P. Cosmo de Torres. 1904. XXVII, 383 S.
Suppl. 6. Festschrift zur Erinnerung an das 25 jährige Stiftungsfest der DGNVO am 29. Okt. 1898. — 1902. 97 S.
Suppl. 8. Grünfeld, Ernst: Die japanische Auswanderung. 1913. 157 S.

23. Zu Hb 2697. Walleser, Max: Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil 4. — Heidelberg: Winter 1927. ((R.))
4. Die Sekten des alten Buddhismus. — 1927. VII, 93 S.

24. Zu Ia 92 4⁰. Oriens christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients. Serie 3, Bd. 1 (= Jg. 23). — Leipzig: Harrassowitz 1926. ((T.))

25. Zu Ne 10. Revue du Monde Musulman. Vol. 64. — Paris: Leroux 1926. ((Notgem.))
64. Sékaly, Achille: Les deux Congrès généraux de 1926: Le Congrès du Khalifat ⟨Le Caire, 13—19 mai 1926⟩ et le Congrès du monde musulman ⟨La Mekke, 7 juin—5 juillet 1926⟩. Procès-verbaux réunis, analysés et traduits. — 1926. 222 S.

26. Zu Nf 269 4⁰. Memoirs of the Archaeological Survey of India. No. 21, 31. — Calcutta 1925—26.
21. Hirananda Shastri: The Baghela dynasty of Rewah. — 1925. 14, III S., 1 Tf.
31. Chanda, Ramāprasād: The Indus valley in the Vedic period. 1926. 16 S. 4⁰.

27. Zu Nf 452 2⁰. Archaeological Survey of India. New Imperial Series Vol. 49. — Madras: Supt., Gov. Pr. 1925.
49. South-Indian Inscriptions ⟨texts⟩. Vol. 5. 1925.
5. Miscellaneous Inscriptions from the Tamil, Malayalam, Telugu and Kannada countries. Ed. by Rao Bahadur H. *Krishna Sastri*. — 1925. VI, 520 S.

II. Neue Werke

Allgemeines

16146. Freiherrlich C. von Rothschildsche Öffentliche Bibliothek Frankfurt a. M. Schlagwortregister zum Realkatalog. Erw. Neudruck. — (Frankfurt a. M.) 1926. 132 S. 4⁰. ((T.)) Ab 331. 4⁰.

16147. Weltpolitische Bildungsarbeit an Preußischen Hochschulen. (Festschrift aus Anlaß des 50. Geburtstages des Preuß. Ministers ... C[arl] H[einrich] *Becker*). — Berlin: R. Hobbing 1926. X, 190 S., 1 B. ((R.)) Ai 340.

16148. Callet, Charles: Le Mystère du langage. Les sons primitifs et leurs évolutions. (Paléolinguistique et préhistoire). — Paris: Maisonneuve frères 1926. 102 S. ((R.)) Ba 185.

16149. Schmidt, W[ilhelm], P.: Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. — Heidelberg: Winter 1926. XVI, 595 S. 8⁰; Atlas von 14 Kt. 2⁰. (Kulturgesch. Bibliothek. Reihe 1: Ethnol. Bibliothek. 5.) ((Or. Sem.)) Ba 339.

16150. Oriens. The Oriental Review. Directeurs: A(aron) Ember, S. Schiffer. Vol. 1. — Paris: Oriens 1926. 4⁰. ((T.)) Bb 838. 4⁰.

16151. Ratnākar, Jagannāth Dās, B[ābū]: Presidential Address. Fourth Oriental Conference ⟨Hindi section⟩. — Allahabad (1926) Belvedere Pr. Works. 9 S. 4⁰ (2⁰). ((Vf.)) Bb 1112/20. 4⁰.

16152. Cik SSSR. Leningradskij Institut živnych vostočnych jazykov. 7, 10, 13. — Leningrad 1925—26. ((T.)) Bb 1225b.

7. Bartol'd [Barthold], V[asilij Vladimirovič]: Istorija izučenija vostoka v Evrope i Rossii. Lekcii. Izd. 2. — 1925. VIII, 318 S.

10. Samojlovič, A[leksandr Nikolajevič]: Kratkaja učebnaja grammatika sovremennogo Osmansko-Tureckogo jazyka. — 1925. 154 S.

13. Trudy Turkologičeskogo Seminarija. 1. — 1926.

1. Inostrancev, K[onstantin Nikolajevič]: Chunnu i Gunny ⟨razbor teorij o proischoždenii naroda Chunnu kitajskich letopisej, o proischoždenii evropejskich Gunnov i o vzaimnych otnošenijach etich dvuch narodov⟩. 2. dopoln. izd. — 1926. IV, 152 S.

16153. Lokotsch, Karl: Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen ⟨indianischen⟩ Wörter im Deutschen. — Heidelberg: Winter 1926. 72 S. (Germanische Bibliothek. Sammlung 1, Reihe 4, Bd. 6.) ((Vf.)) Ef 244.

16154. Heinitz, Wilhelm: Arabischer Diwan. — Hamburg: Boysen 1926. 32 S. (Vf.)) Ef 462.

[freie Dichtungen, angeregt durch A. Z. Idelsohn, Die Maqamen der arab. Musik, in: Sammelbände der Internat. Musikgesellschaft, 15, 1913, S. 1—63.]

16155. Thomsen, Peter: Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht. — Tübingen: Mohr 1925. 30 S. (Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften a. d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch. 114.) Ic 2478. §

16156. Schoch, C[arl]: Verbesserung der Schramschen Sonnenfinsternis-Tafeln. — in: Sirius. Rundschau d. ges. Sternforschung. Bd. 59, H. 12, Dez. 1926. S. 274—88. Mb 1936.

[Beil.:] Die Nordfahrt des Agathokles. Die berühmtesten Sonnenfinsternisse des griech. Altertums (ebda. H. 11, S. 243—50). — Die säkulare Acceleration des Mondes und der Sonne. (Berlin-Steglitz: Selbstv. 1926.) — dgl. [Ergänzte Ausg.] je 4 S.

16157. Vorgeschichtliches Jahrbuch, für die Gesellschaft für vorgesch. Forschung herausg. von Max *Ebert*. Bd. 1, 2. — Berlin: de Gruyter 1926. 4°. ((R.)) Na 134/200. 4°.
1. Bibliographie des Jahres 1924. — 1926. VI, 157 S., 5 Tf.
2. Bibliographie des Jahres 1925. — 1926. IV, 344 S., 6 Tf.

16158. Furlani, Giuseppe: Le carte dell'Adriatico presso Tolomeo e al-Idrisi. — S. 196—206, 2 Tf. (SA.: Compte rendu du Congrès intern. de géogr. Le Caire 1925. t. 5.) ((Vf.)) Oa 489.

16159. Dalton, O[rmonde] M.: The Byzantine Astrolabe at Brescia. — London: Oxford Un. Pr. (1926). 14 S., 3 Tf., 1 A. (From the Proceedings of the Brit. Academy.) ((Verl.)) P 63.

16160. Lippmann, Edmund O. v.: Weitere Mitteilungen zur Geschichte des Alkohols. — 7 S. (SA.: Chemiker-Zeitung 1926, Nr. 40). ((Vf.)) P 167/70.

16161. Müller, Reinhold F. G.: Über Skelett-Darstellungen in Asia Major. — S. 531—63, 22 A. (SA.: Asia Major. Vol 2, 1925). ((Vf.)) P 215/35.

Alter Orient

16162. Altorientalische Bibliothek. (Herausg.: Franz M[arius] Th[eodor] Böhl, Bruno Meissner, Ernst F. Weidner). Band 1. — Leipzig: Quelle & Meyer 1926. Db 9.
1. Ebeling, Erich; Bruno *Meissner*; Ernst F. *Weidner*: Die Inschriften der altassyrischen Könige. — 1926. XXXVII, 162 S. ((B. Meissner.))

16163. Istanbul āṯār-i ʿatīqa müzelerinde ḫatt-i miḫi Metinleri. — Keilschrifttexte in den Antiken-Museen zu Stambul. Herausg. von der Direktion. [1.] — Konstantinopel: Antiken-Museen 1926. 2°. Db 503. 2°.
1. Lewy, Julius: Die altassyrischen Texte vom Kültepe bei Kaisarije. 76 S. ((J. L.))

16164. Pallis, Svend Aage: The Babylonian Akitu festival. — København: Høst 1926. XXVIII, 306 S., 11 Tf. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selskab. Hist.-filol. Medd. 12. 1.) ((Vf.)) Nc 164.

16165. Lewy, Julius: Studien zu den altassyrischen Texten aus Kappadokien. — Berlin: Selbstv. 1922. 85 S. 4° (2°). Steindr. ((Vf.)) Db 329/200. 4°.

16166. Meissner, Bruno: Könige Babyloniens und Assyriens. Charakterbilder aus der altorientalischen Geschichte. — Leipzig: Quelle & Meyer (1926). 314 S., 16 Tf., 1 Kt. ((Vf.)) Nc 121.
(Einl. — Urukagina, d. Reformator. — Sargon d. Gr. — Ellilbani, d. Gärtner. — Hammurapi. — Die Kossäerkönige. — Assuruballit u. Tukulti-Ninurta I. — Tiglatpileser I. — Assurnaßirpal. — Salmanassar III. — Tiglatpileser III. — Sargon d. J. — Sanherib. — Asarhaddon. — Assurbanipal. — Nebukadnezar. — Nabonid. — Anm. — Zeittafel von Ernst F. Weidner).

16167. Autran, C.: Sumérien et Indo-européen. L'aspect morphologique de la question. — Paris: Geuthner 1925. h, 11, 198 S. 4°. ((R.)) Db . 4°.

16168. Corpus Inscriptionum Elamicarum. Unter Mitw. von Ferdinand *Bork* u. Georg *Hüsing* bearb. u. herausg. von Friedrich Wilhelm *König*. 1. — Hannover: Lafaire [1926]. 4°. Dbo 2010. 4°. §
1. Die altelamischen Texte. Tafeln. — 1926. XVI S., 30 autogr. Tf.

16169. König, Friedrich Wilhelm: Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam. — 24 S. 4°. [SA.: Festschrift der Nationalbibl. in Wien, 1926]. ((Vf.)) K 113. 4°.

16170. Götze, Albrecht: Ausgewählte hethitische Texte historischen und juristischen Inhalts transkribiert. — Bonn: A. Marcus u. E. Weber 1926. 26 S. (Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen. 153.) Dbq 2312. § (Anittaš-Tafel. — Hist. Einl. des Telipinuš-Textes. — Aus den Annalen des Muršiliš. — Aus e. Berichte d. Muršiliš über die Taten s. Vaters Šuppiluliumaš. — Vertrag Muršiliš' II. mit Duppi-Tešupaš von Amurru. — Schiedsspruch d. Muršiliš zw. Barga u. Kargamiš. — Das Staatsgrundgesetz des Telipinuš. — Aus den Gesetzen.) [Übers. dieser Texte s. Der Alte Orient 24, 3.]

16171. Bork, Ferdinand: Skizze des Lükischen. — Königsberg i. Pr.: [Selbstv.] 1926. 48 S. 4°. [Steindr.] ((R.)) Fk 816. 4°.

Hebräisch, Judaica

16172. Sidersky, D(avid). Liste des publications hébraiques et des études orientales ⟨1874—1924⟩. — (Paris 1924 impr. H. Elias). 4 ungez. Bl. Dh 124. §

16173. Zikrōnōt wa'ad-hal-lāšōn hā-'ibrīt, maḥberet 5. Ham-mōṣī': Wa'ad-haṣ-ṣīrīm b-Īrūšālājim. — Jerusalem 5681. Dh 1307.
5. hā-'ōrēk: Jōsēf Klausner. — 5681. 97 S., 2 Tfn. ((J. K.))

16174. Klausner, Jōsēf: hā-Ūnībersiṭā hā-'ibrīt b-Īrūšālājim. — Jerusalem: Tarbūt 5685. 39 S. ((Vf.)) Ah 1140.

16175. Klausner, Josef: Storia della letterature neo-ebraica [Novo-evrejskaja literatura]. Traduziōne aut. di Dante *Lattes* e Mosè *Beilinson*. — Roma: A. Stock 1926. 155 S. („Le Conquiste del pensiero. Il pensiero letterario. N. 1.) ((Vf.)) Dh 8971/40.

16176. Klausner, Jōsēf: Šālōš tequfōt be-safrūt-ha-haškālā hā-'ibrīt. — 9 S. (SA.: Maddā'ē haj-jahūdūt, 3., 5686 [1926]). ((Vf.)) Dh 8972/50.

16177. Klausner, Jōsēf: Meḥqārīm be-tōledōt has-safrūt hā-'ibrīt ha-ḥadāšā. 1. — (SA.: Maddā'ē haj-jahūdūt, 3., 5686 [1926]). ((Vf.)) Dh 8972/51.
1. Le-hištalšelūtō šel signōn-ham-mišnā bas-safrūt ha-ḥadāšā. 5686 [1926] 16 S.

16178. Lewī b. Geršōn [Gersonides]: sēfer Milḥamōt haš-šēm. — Riva di Trento 1559. 75 gez. Bl. 4° (2°). Dh 4680. 4°. §

16179. Klausner, Jōsēf: Rabbi Šelōmō ben Gabīrōl, hā-ādām, ha-mešōrēr, hap-pilōsōf. — Jerusalem, Tel-Aviv 5685. 85 S. ((Vf.)) Dh 5104.

16180. Wosqīn-Neharṭābī [Woskin], Mōšē: Līlādēnū, sēfer-miqrā 'ibrī, 'im temūnōt me'et Refā'ēl Šammiṣer [Raphael Chamizer]. — Leipzig: M. W. Kaufmann 5681 [1921]. 107 S. ((Vf.)) Dhe 24850.

16181. Krauss, Samuel: Joachim Edler von Popper. Ein Zeit- und Lebensbild aus der Geschichte der Juden in Böhmen. — Wien: Selbstv. 1926. IV, 152 S., 12 A. auf 10 Tf. ((R.)) Nd 339/600.

16182. Berghoeffer, Christian Wilhelm: Meyer Amschel Rothschild der Gründer des Rothschildschen Bankhauses. — Frankfurt a. M.: Englert & Schlosser 1922. 272 S., 1 Tf. 4°. (Frankfurter Lebensbilder. Bd. 4.) ((T.: Rothschild-Bibl., Frankfurt a. M.)) Nd 55. 4°.

16183. Wolf, Simon: Selected Addresses and papers. A memorial volume, together with a biographical sketch (by Max J. Kohler). — Cincinnati: Union of Amer. Hebrew Congreg. 1926. 355 S., 1 B. ((Hebrew Union College, Cincinnati.)) Hb 1577.

Aramäisch

16184. Bauer, Hans und Pontus *Leander*: Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Hälfte 1. — Halle: Niemeyer 1926. ((Vff.)) Dc 473.

16185. Furlani, Giuseppe: La psicologia di Aḥûdhemmêh. — S. 807—45. (SA.: Atti d. R. Accad. d. Sc. di Torino, vol. 61, 1926). ((Vf.)) Dc 1625.

16186. Jacob v. Edessa. — Il manualetto (Ἐγχειρίδιον) di Giacomo d'Edessa <Brit. Mus. mss. syr. add. 12, 154>. Traduzione dal siriaco e note [di] G[iuseppe] *Furlani*. — S. 262—82. (SA.: Studi e materiali di storia d. relig., vol. 1, 1925). ((Übers.)) Dc 2160.

16187. Furlani, Giuseppe: La psicologia d'Isacco d'Antiochia. — 7 ungez. Bl. (SA.: Giornale critico d. filos. ital., anno 7, 1926.) ((Vf.)) Dc 2299.

16188. Furlani, Giuseppe: Due scolî filosofici attribuiti a Sergio di Teodosiopoli <Rêš'aynâ>. — S. 139—45. (SA.: Aegyptus, anno 7, 1926). ((Vf.)) Dc 2570.

16189. Furlani, Giuseppe: Un manoscritto beirutino del libro di Ieroteo di Stefano Bar Ṣudhaylê. — S. 103—7. (SA.: Rivista d. studi or. vol. 11, 1926). ((Vf.)) Dc 2645.

16190. Furlani, Giuseppe: La filosofia nel Libro degli Scolî di Teodoro bar Kêwânây. Parte 1. — S. 250—96. (SA.: Giornale d. Soc. As. It. N. S. 1, 1926). ((Vf.)) Dc 2654/300.

16191. Furlani, Giuseppe: Di una procedura non contenziosa nelle leggi assire. — S. 157—60. (SA.: Rivista di diritto proc. civile, anno 2, 1925). ((Vf.)) K 108.

16192. Furlani, Giuseppe: Civiltà semitica e civiltà italiana. — S. 97—105. — (SA.: Giornale d. Soc. As. It. N. S. 1, 1926). ((Vf.)) Na 82/40.

Araber, Islam

16193. Beltrami, Luca: Eugenio Griffiny Bey 1878—1925. — Angela *Codazzi*: Catalogo dei libri a stampa ed elenco sommario dei mss. dal Dr. Griffini legati alla Biblioteca Ambrosiana. — Milano 1926. LXXXVIII, 6, 124 S., 1 B., A. ((Vf.)) Nk 367.

16194. Paret, R(udi): Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. — Tübingen: Mohr 1927. 26 S. (Philosophie u. Geschichte. 13.) ((R.)) De 13018.

16195. Pons Boigues, Francisco: Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles. — Madrid 1898: est. tip. de S. Francisco de Sales. 514 S. 4⁰. De 43. 4⁰. §

16196. Ribera [Tarragó], J(ulián) y M(iguel) *Asín* [Palacios]: Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la sección árabe bajo la dirección de R. y A. — Madrid: Centro de est. hist. 1912. XXIX, 320 S., 18 Tf. (Junta p. ampliación de est. é invest. cientif.) De 186. §

16197. Colección de estudios árabes. 1—3, 6—9. — Zaragoza: Comas, (7:) Uriarte; (8, 9:) Madrid: Maestre 1897—1917. De 209. §

1. Pano y Ruata, Mariano de: Las Coplas del Peregrino de Puey Monçón, viaje á la Meca en el siglo XVI, con una intr. de Eduardo de *Saavedra*. 1897. XLVI, 303 S., 1 Tf., 1 Kt.
2. Ribera Tarragó, Julián: Orígenes del justicia de Aragón, con un prólogo de Francisco *Codera*. 1897. XXIII, 472 S.
3. Codera, Francisco: Decadencia y desaparición de los Almoravides en España. 1899. XXXII, 421 S.

4. Asín Palacios, Miguel: Algazel. Dogmática, moral, ascética, con prólogo de [Marcelino] *Menéndez* y Pelayo. 1901. XXXIX, 912 S. (Estudios filosófico-teológicos. T. 1.)

7—9. Codera, Francisco: Estudios críticos de Historia árabe española. Serie [1.], 2. 1903—17.
1. XVI, 372 S. 2. VI, 354; 342 S.

16198. [Girgas, Vladimir i Baron Viktor Rozen (Rosen): Arabskaja Chrestomatija. Neudr. Taschkent 1923.] 59 S. [Titel fehlt.] ((T., Or. Fak. Taschkent.)) De 1345 b.

16199. Colección de obras arábigas de historia y geografía, que publica la Real Academia de la Historia. Tomo 1, 2. Madrid 1867—68: Rivadeneyra. 4⁰. De 2160. §

1. Ajbar machmuâ ⟨Colección de tradiciones⟩. Crónica anónima del siglo XI. (Aḫbār maǧmu'a fī fatḥ Andalus wa-ḏikr umarā'ihā). Dada á luz por primera vez, traducida y anotada por Emilio *Lafuente* y Alcántara. 1867. 265, 165 S. 4⁰.

2. Ibn al-Qūṭijja al-Qurṭubī: Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus. — [2. Anon.:] Nubḏa min aḫbār fatḥ al-Andalus wa hija ma'ḫūḏa min ar-risāla aš-šarīfijja ilā 'l-aqṭār al-Andalusijja. — 1868. 231 S. [span. Titel fehlt.]

16200. 'Abd-allāh at-Tarǧumān: kitāb Tuḥfat al-arīb fī 'r-radd 'alā ahl aṣ-ṣalīb. — [London?] 1290. 62 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 2513/200.

16200a. 'Abdu, Muḥammad: Risālat at-tauḥīd, fī taṣḥīḥ Maḥmūd Muṣṭafā. — Būlāq 1315 m. al-Kubrā al-Amīrijja. 134 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 2610/440.

16201. al-Abharī, Aṯīr-ad-dīn Mufaḍḍal b. 'Umar. — Maḥmūd al-Maġnisī: kitāb Muġnī aṭ-ṭullāb 'alā Īsāġūǧī Aṯīr-ad-dīn al-Abharī. ([Hrsg.:] Ibrāhīm b. Nāṣīf al-Jāziǧī). — Bairut 1877 m. al-Adabijja. 122 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 2612/20.

16202. al-Abrāšī, Muḥammad: kitāb Tahḏīb aš-šubbān bi-taqlīb az-zamān; wa-jalīhi: al-Qalā'id ad-durrijja fī asālīb al-ḥurrijja. — Kairo 1892 m. al-'Umūmijja. 112, 47 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 2627/600.

16203. Abū Ḥanīfa. — 'Alī b. Sulṭān Muḥammad al-*Qārī*: Šarḥ Fiqh al-akbar; bi-taṣḥīḥ Muḥammad 'Abd-al-aḥad. — Delhi 1314 m. al-Muǧtaba. 244 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 2802/5.

16204. Abū Ḥanīfa. — Abū Manṣūr Muḥammad b. M. b. Maḥmūd al-Māturīdī: Šarḥ al-Fiqh al-akbar. — [2.] Abū 'l-Muntahī Aḥmad b. M. al-Maġnisāwī: Šarḥ al-fiqh al-akbar. — [3.] Mullā Ḥusain b. Iskandar al-Ḥanafī: al-Ǧauhara al-munīfa fī šarḥ Waṣijjat Abī Ḥanīfa. — [4.] Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Aš'arī kitāb al-Ibāna 'an uṣūl ad-dijāna. — [nebst 5.] Muḥammad 'Inājat al-'Alī al-Ḥaidarābādī: Ḍamīmat kitāb al-Ibāna. — [6.] Abū 'l-Qāsim 'Abd-al-malik b. 'Isā Ibn Dirbās: Risāla fī 'ḏ-ḏabb 'an Abū 'l-Ḥasan al-Aš'arī. — [7.] Muḥammad 'Inājat al-'Alī al-Ḥaidarābādī: Ḍamīma uḫrā li-kitāb al-Ibāna. — Ḥaidarābād 1321 m. an-Niẓāmijja. 33, 50, 35, 96, 187, 12 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 2803.

16205. al-'Adwī al-Ḥamzāwī, Ḥasan: kitāb Kanz al-maṭālib fī faḍl al-bait al-ḥarām wa fī 'l-ḥiǧr wa 'š-šāḏrawān wa-mā fī zijārat al-qabr aš-šarīf min al-ma'ārib. — Kairo 1282. 246 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 3009/210.

16206. al-Aḫḍarī. — Muḥammad aṣ-Ṣabbān: Ḥāšija 'alā šarḥ as-Sullam; (bi-hāmišihā:) [Aḥmad b. 'Abd-al-fattāḥ b. Jūsuf al-Mullawī:] aš-šarḥ al-maḏkūr. — (Kairo 1292.) 214, 2 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3014.

16207. al-Ajjāšī al-Maġribī, Muḥammad: Maǧmūʿ fīhi qawāʿid wa-baʿḍ ḫaṣāʾiṣ ašjā; wa-jalīhi: [2.] Ibrāhīm aš-Šajawī ad-Dasūqī aš-Šāfiʿī: kitāb Muʿīnat al-maʿānī al-mašhura bi-manẓumat aš-Šajawī. — Kairo 1314 m. al-ʿIlmijja. 64 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3161.

16208. Østrup, J[ohannes]. — J. Oestrups „Studien über 1001 Nacht" [Studier over Tusind og en Nat] aus dem Dän. <nebst einigen Zusätzen> übers. von O[skar] *Rescher*. Anh.: Kurzes Verzeichnis der hauptsächlichsten Motive in der arab. Erzählungs-Literatur m. bes. Ber. von 1001 Nacht. — Stuttgart 1925. 134 S. (Als Ms. in 60 Ex. gedr.) De 3327/5.

16209. ʿAlī b. Abī Ṭālib. — Qiṣṣat sair al-imām ʿAlī b. Abī Ṭālib ilā ʾl-Haddām b. al-Ḥaǧǧāf wa qatʿihi al-ḥuṣūn as-sabʿa . . . — Kairo 1314 m. al-ʿĀmira aš-Šarqijja. 198 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 3377.

16210. al-ʿĀmilī, Muḥsin b. ʿAbd-al-karīm al-Ḥusainī: Lawāʿiǧ al-ašǧān fī maqtal al-imām Abī ʿAbd-allāh al-Ḥusain b. ʿAlī b. Abī Ṭālib. — Ṣaidā 1331 m. al-ʿIrfān. 264 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3522.

16211. Amin, Qāsim: al-Marʾa al-ǧadīda. — Kairo 1900 m. al-Maʿārif. 8, 229 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3533.

16212. ʿAnḥūrī ad-Dimišqi, Salīm: k. al-Kanz an-nāẓim wa miṣbāḥ al-hāʾim au al-qalāʾid ad-durrijja fī farāʾid al-luġa al-ʿarabijja. — Beirut 1878 m. al-Adabijja. 176, 4 S., 1 B. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 3569. 4⁰.

16213. ʿAwwād, al-Hūrī Būlus: kitāb al-ʿIqd al-badīʿ fī fann al-badīʿ. — Bairūt 1881 m. al-ʿUmūmijja al-kāṯūlīkijja. 152 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3693.

16214. al-Baġdādī, Raḍī-ad-dīn ʿAlī b. Mūsā b. Ǧaʿfar b. Muḥammad b. Ṭāʾūs: k. al-Malhūf ʿalā qatlā aṭ-ṭufūf. — Ṣaidā 1329 m. al-ʿIrfān. 160 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3720.

16215. al-Basbaġāwī, ʿAlī b. Saudūn: kitāb Nuzhat an-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs. — o. O. 1280. 166 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 3885.

12216. al-Buṣīrī: matn al-Burda, wa-jalīhi: Muḥammad aṣ-Ṣabbān fī muṣṭalaḥ al-hadīṯ. — Iskandarijja 1302. 16 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 4143.

16217. ad-Dabūsī, Abū Zaid ʿUbaid-allāh [ʿAbd-allāh?] b. ʿUmar b. ʿĪsā, al-Ḥanafī: kitāb Taʾsīs an-naẓar; wa-jalīhi: Abū ʾl-Ḥasan al-Karḫī: Risāla fī ʾl-uṣūl allatī ʿalaihā mudār furūʿ al-ḥanafijja, maʿa Šawāhid wa-naẓāʾir li Abī Ḥafṣ ʿUmar an-Nasafī. — Kairo o. J. m. al-Adabijja. 86 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4263.

16218. ad-Daǧawī, Jūsuf Aḥmad Naṣr: kitāb al-Ǧawāb al-munīf fī ʾr-radd ʿalā muddaʿī at-taḥrīf fī ʾl-kitāb aš-šarīf. — [Kairo] 1331/1913. 277, 17, 5 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4273.

16219. ad-Dardīr, Aḥmad b. Muḥammad. — Aḥmad aṣ-Ṣāwī: Ḥāšija ʿalā Šarḥ al-quṭb al-kāmil wa ʾl-ġauṯ al-wāṣil Abū ʾl-Barakāt Aḥmad ad-Dardīr ʿalā Manẓumatihi fī ʾl-ʿaqāʾid al-musammāt bi ʾl-ḫarīda al-bahijja; (bi-hāmišihā:) aš-šarḥ al-maḏkūr; aṭ-ṭabʿa 2. — Kairo 1327 m. al-ʿĀmira. 84 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 4313. 4⁰.

16220. ad-Dardīr, Aḥmad b. M. — Muṣṭafa al-ʿUqbāwī: Ḥāšija ʿalā šarḥihi li-ʿAqīdat Aḥmad ad-Dardīr. — Kairo 1323. 36 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4313/50.

16221. ad-Dibs, Jūsuf: Mawāʿiẓ (1, 2). — [nebst:] ar-Risāla ar-riʿāʾijja ilā abnāʾ abaršijjatihi. — Bairūt 1874 m. al-ʿUmūmijja. 256, 202, 30, 10 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4385/20.

16222. Farḥāt, Ǧibrīl, ar-Rāhib al-Ḥalabī al-Marūnī: kitāb al-Muṯallaṯāt ad-durrijja, maʿa šarḥ waǧīz bi-jad al-muʾallif. — Dair Sajjidat Ṭāmiš 1867 m. ar-Ruhbān al-Lubnānijjin. 169 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4692.

16223. Fikrī Pāšā, 'Abd-allāh: al-Āṯār al-Fikrijja, taštamil 'alā mā tajassar al-'uṯūr 'alaihi min naẓm wa-naṯr, ǧama'ahā naǧluhu Amīn *Fikrī*. — Būlāq 1315/1897 m. al-Kubrā al-Amīrijja. 454, 14 S., 1 B. ((Nachl. Hartmann.)) De 4758.

16224. al-Fuḍālī, Muḥammad [b. Šāfi'ī]. — Ibrāhīm al-Baiǧūrī: al-ḥāšija al-musammāt bi Taḥqīq al-maqām 'alā Kifājat al-'awāmm fī 'ilm al-kalām Muḥammad al-Fuḍālī. — [Kairo] 1306 m. al-'Uṯmānijja. 81 S. 4°. ((Nachl. Hartmann.)) De 4852/300. 4°.

16225. al-Ǧasr, Ḥusain: kitāb ar-Risāla al-Ḥamīdijja fī ḥaqīqat ad-dijāna al-Islāmijja wa-ḥaqqijjat aš-šarī'a al-Muḥammadijja. — Bairūt (1305). 524 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4905/10.

16226. al-Ǧasr, Ḥusain: Nuzhat al-fikr fī manāqib, taṣḥīḥ Aḥmad 'Abbās al-Azharī. — Bairūt 1306 m. al-Adabijja. 271 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4905/15.

16227. al-Ǧasr, Ḥusain: kitāb al-Ḥuṣūn al-Ḥamīdijja (li-muḥāfaẓat al-'aqā'id al-Islāmijja). — Kairo 1328 m. al-'Āmira al-malīǧijja. 102, 10 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4905/40.

16228. al-Ǧazā'irī. — Tashīl al-maǧāz ilā fann al-mu'amma wa 'l-alġāz. (ǧama'ahā al-Ǧazā'irī). — [Bairūt] 1303 m. Wilājat Sūrija al-Ǧalīla. 128 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4964.
[arab.-pers.-türk. Beispiele.]

16229. al-Ǧindī al-Ḥimṣī, Amīn: kitāb al-Manẓūmāt. — Bairūt 1872 m. as-Salīmijja. 119 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5037.

16230. al-Ǧindī al-Ḥimṣī, Amīn: kitāb Manẓūmāt ma'a ba'ḍ muwaššaḥāt wa-qudūd min Safīnat Šihāb-ad-dīn; al-ǧuz' (1), 2. — Bairūt 1300/1883. 80 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5037/6.
[Teil 3 fehlt.]

16231. al-Ḫafāǧī, Šihāb-ad-dīn Maḥmūd [Aḥmad b. Muḥammad b. 'Umar?]: kitāb Raiḥānat al-alibbā wa-zahrat al-ḥajāt ad-dunja. — (Kairo 1306 m. al-'Āmira al-'Uṯmānijja. 422, 7 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5120.

16232. al-Ḥāǧirī, Ḥusām-ad-dīn 'Īsā b. Sinǧar b. Bahrām al-Irbilī: Dīwān ([Kairo] 1280 m. 'Abd-al-ġanī Fikrī). 87 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5146/250.

16233. al-Ḫajjāṭ, Abū 'l-Ḥusain 'Abd-ar-raḥīm b. M. b. 'Uṯmān, al-Mu'tazilī: kitāb al-Intiṣār wa'r-radd 'alā Ibn ar-Rawandī al-mulḥid mā qaṣad bihi min al-kiḏb 'alā 'l-muslimīn wa 'ṭ-ṭa'n 'alaihim. — Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique. Par Abou 'l-Hosein Abderrahim Ibn Mohammed Ibn Osman el-Khayyat. Texte Arabe, publié pour la 1. fois d'après le ms. unique ... avec une introd. [arabe], des notes et des index. Par H[enrik] S[amuel] *Nyberg*. — Le Caire 1925 Impr. de la Bibl. Égyptienne. 8, 66, 252 S. ((Hrsg.)) De 5148/400.

16234. al-Ḫūrī, Ḫalīl: an-Našā'id al-Fu'ādijja. — Bairūt 1280/1863 m. as-Sūrija. 74 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5187/10.

16235. al-Ḫūrī, Ḫalīl: as-Samīr al-amīn (nubḏa 3. min ši'rihi). — Bairūt 1867 m. al-Mu'allif. 128 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5187/30.

16236. al-Ḫūrī, Ḫalīl: an-Nafaḥāt, nubḏa ḫāmisa min ši'rihi. — Bairūt 1884. 103 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5189.
[Gedichte.]

16237. Hanotaux, Gabriel. — al-Islām. Risāla bi-qalam musjū Hānūtū. — [2.] 'Abdu, Muḥammad: Radd 'alaihā. — [3.] Waǧdī, Muḥammad Farīd: Naẓra fīhā; aṭ-ṭab'a 2. — Kairo o. J. 41 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5285.

16238. al-Ḥarīrī. — al-Maqāmāt al-'ašar li-ṭalabat al-'aṣr. Intaḫabahā min al-Maqāmāt al-Ḥarīrijja wa-šarḥ alfāẓihā al-luġawijja Muḥammad al-Ġazā'irī. — Bairūt 1321. 128 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5387.

16239. al-Ḥarīrī, Aḥmad b Qāsim al-Mālikī al-Buḫārī al-Andalusī al-Laḫmī: Maulid sajjid al-awwalīn wa 'l-āḫirīn. — ([Kairo?] 1302 m. as-sajjid 'Alī.) 55 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 5400.

16240. Ḥašīšō, Muḥammad 'Alī Ḥāmid: Āṯār dawāt as-suwār, kitāb nisā'ī aḫlāqī adabī. — Ṣaidā o. J., m. al-'Irfān. 159 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5460.

16241. al-Ḫāzin, Fīlīb: al-'Aḏāra al-mā'isāt fī al-azǧāl wa 'l-muwaššaḥāt. — Ballades et Romances Andalouses, retrouvées et publiées par Philippe El Khazen. — Ǧūnijjah (Jounieh, Liban) 1902 Imp. al-Arz. 101 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5484.

16242. Ḥubūbī an-Naǧ'afī, Muḥammad Sa'īd: Dīwān, 'unija bi-taṣḥīḥihi wa-taḏjīlihi 'Abd-al-'Azīz al-Ǧawāhirī. — Bairūt 1331/1913 m. al-Ahlijja. 320 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5586.

16243. Jāfaṯ b. 'Alī al-Baṣrī. — Rabbi Yapheth Abou Aly Ibn Aly Bassorensis Karaitarum in Canticum Canticorum commentarium arabicum (Sifr Šīr haš-šīrīm) quod ed. atque in linguam lat. transt. J[ean] J[oseph] L[éandre] *Bargès*. — Lutetiae Par.: Leroux 1884. XXVIII, 210, 119 S. 4°. De 5619/50. 4°. §

16244. al-Jāziǧī al-Lubnānī, Ibrāhīm: kitāb Nuǧ'at ar-rā'id wa-šir'at al-wārid fī 'l-mutarādif wa 'l-mutawārid; al-ǧuz' 1. — Kairo 1904 m. al-Ma'ārif. 9, 316 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5691/250.
[über Synonyme.]

16245. Ibn Aǧurrūm. — Ḫālid al-Azharī: Šarḥ 'alā matn al-Aǧurrūmijja fī 'ilm al-'arabijja. — ([Kairo] 1265 Dār aṭ-ṭibā'a al-Ǧamīla.) 48 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 5862.

16246. Ibn al-Ḥāǧǧ al-Maġribī at-Tilimsānī: kitāb Šumūs al-anwār wa-kunūz al-asrār 'alā 't-tamām wa 'l-kamāl. — Kairo 1291 m. al-Kāstelijja. 144 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6346.

16247. Ibn Hanbal, Aḥmad b. Muḥammad: kitāb al-Wara'. — Kairo 1340 m. as-Sa'āda. 126 S. De 6517. §

16248. Ibn an-Nabīh, (Kamāl-ad-dīn ['Alī b. M.]): Dīwān. — Bairūt 1299. 90 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6818.

16249. Ibn Qutaiba, 'Abd-allāh b. Muslim: al-Maisir wa 'l-qidāḥ; ṣaḥḥaḥahu Muḥibb-ad-dīn al-Ḫaṭīb. — Kairo 1343 m. as-Salafijja. 173 S. De 6873. §

16250. Ibn Qutaiba, 'Abd-allāh b. Muslim: kitāb Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ. — Kairo 1326 m. Kurdistān al-'ilmijja. 28, 464 S. De 6874. §

16251. Ibn Qutaiba, 'Abd-allāh b. Muslim: kitāb 'Ujūn al-aḫbār, al-muǧallad 1. — Kairo 1343/1925 m. Dār-al-kutub al-Miṣrijja. 4°. De 6876. 4°. §
1. k. as-sulṭān. — k. al-ḥarb. — k. as-su'dud. 1343. 18, 344 S.

16252. Ibn Rušd: Faṣl al-maqāl fī-mā bain al-ḥikma wa 'š-šarī'a min al-ittiṣāl wa-dailuhu. — [2.] al-Kašf 'an manāhiǧ al-adilla fī 'aqā'id al-milla wa-ta'rīf mā waqa'a fīhā bi-ḥasb at-ta'wīl min aš-šubah al-muzajjifa wa 'l-'aqā'id al-muḍilla. Ṭab'a 2. — Kairo 1328/1910 m. al-Ǧamālijja. 127, 11 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6915.

Ibn Taimijja: ar-Radd 'alā falsafat Ibn Rušd al-ḥafīd; aṭ-ṭab'a 1. — Kairo 1328/1910 m. al-Ǧamālijja. 11 S. an De 6915.

16253. Ibn Sīnā. — Zain-ad-dīn Muḥammad ʿAbd-ar-raʾūf al-Munāwī: Šarḥ ʿalā Qaṣīdat an-nafs l-Ibn Sīnā. — Kairo 1318/1900 m. al-Masūʿāt. 2, 119 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7135/150.

16254. Avicennae ⟨Ibn Sīnā⟩ Metaphysices compendium an-Naǧāt [k. aš-Šifāʾ, Ausz.]. Ex arabico latinum reddidit et adnot. adornavit Nematallah *Carame*, episc. Maronita tit. Myndensis. — Roma: Pont. Institutum Or. Stud. 1926. LII, 271 S. ((T.)) De 7149/80.

16255. Ibn Sīnā. — Kitāb qiṣṣat Abī ʿAlī Ibn Sīnā wa-šaqīqihi Abī-l-Ḥāriṯ wa-mā ḥaṣala minhumā min nawādir al-ʿaǧāʾib wa-šawārid al-ġarāʾib li-failusūf zamānihi fī ʾl-qura wa ʾl-amṣār (mutarǧam min at-turkijja: Murād *Muḫtār*, fī tasḥīḥ *Ḥammād* al-Fajjūmī). — (Kairo 1305 m. al-ʿĀmira aš-Šarqijja.) 165 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7208/10.

16256. Ibn Sīrīn, Muḥammad: Kitāb fī taʿbīr ar-ruʾjā. — o. O. u. J. 112 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 7217/400.

16257. Ibn Taimijja: Maǧmūʿat rasāʾil, ʿunija bi-taṣḥīḥihi Muḥammad Badr-ad-dīn Abū Firās an-Naʿsānī al-Ḥalabī. — Kairo 1323 m. al-Ḥusainijja. 4, 122, 92 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7220.
(R. al-ʿubūdijja. — R. al-wāsiṭa bain al-ḫalq wa ʾl-ḥaqq. — R. rafʿ al-malām. — R. tanawwuʿ al-ʿibādāt. — R. ar-radd ʿalā ʾn-Nuṣairijja. — R. zijārat al-qubūr. — R. maʿāriǧ al-wuṣūl. — R. al-maẓālim al-muštarika. — R. al-ḥisba fī ʾl-Islām.)

16258. Ibn Ẓafar, Abū Hāšim Muḥammad b. Abī Muḥammad: kitāb Sulwān al-muṭāʿ fī ʿūdwān al-atbāʿ. — Bairūt 1300 m. Ǧamʿijjat al-funūn. 141 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7308.

16259. al-Īǧī. — al-Ǧalāl ad-Dauwānī, Muḥammad b. Asʿad aṣ-Ṣiddīqī: Šarḥ ʿalā ʾl-ʿAqāʾid al-ʿAḍudijja; bi-hāmišihā: ʿAbd-al-hakīm as-Sālikūtī: Ḥāšija ʿalā šarḥ ad-Dauwānī. — ([Kairo] o. J. m. Ḏāt al-faḫāma.) 108 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7554.

16260. ʿIjāḍ (b. Mūsā b. ʿIjāḍ al-Jaḥsubī): kitāb aš-Šifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafa. [a. R.:] Šarḥ Aḥmad b. Mūsā Šihāb-ad-dīn al-Ḫafāǧī. ([Hrsg.:] Šākir Efendī & Abū ʾl-Qāsim Maġribī.) — (Istanbol 1293 Esʿad Ef. m. 610 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 7585.

16261. ʿIjāḍ b. Mūsā b. ʿIjāḍ al-Jaḥṣubī. — ʿAlī al-Qārī [al-Harawī]: Šarḥ aš-Šifā. — (Istanbol 1264 m. al-ʿĀmira.) 759 S. 4° (2°). ((Nachl. Hartmann.)) De 7585/60. 4°.

16262. Iljās, Adwār [Édouard?]: kitāb Mušāhid Ūrūbā wa-Amīrikā. — Kairo 1900 m. al-Muqtaṭaf. 512 S., 1 B. ((Nachl. Hartmann.)) De 7593.

16263. al-Itlīdī, Muḥammad Dijāb: kitāb Iʿlām an-nās bi-mā waqaʿa li'l-Barāmika maʿa banī ʾl-ʿAbbās. — (Kairo 1298 m. al-Ḥasanijja). 165 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7686/5.

16264. Kalīla. — Kitāb Kalīla wa-Dimna. — Bairūt 1878 m. al-Adabijja. 324 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7791.

16265. Kalīla. — Kitāb Kalīla wa-Dimna li-Bīdbā al-failusūf al-hindī; naqqaḥahu wa-ḍabaṭahu wa-ʿallaqa ḥawāšijahu Ḫalīl al-*Jāziǧī* al-Lubnānī. — Bairūt 1884 m. al-Adabijja. 329 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7793/10.

16266. al-Kastī, Abū ʾl-Ḥasan: Dīwān al-musamma Tarǧumān al-afkār. — Bairūt 1299 m. al-Adabijja. 224 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 7849.

16267. al-Kātibī, ʿAlī b. ʿUmar. — ʿIṣām-ad-dīn al-Isfarāʾinī: Ḥāšijat šarḥ aš-Šamsijja. — o. O. 1275. 238 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 7850.

16268. al-Kindī, ʿAbd-al-masīḥ b. Isḥāq. — ʿAbd-allāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī: Risāla ilā ʿAbd-al-masīḥ b. Isḥāq al-Kindī, jadʿūhu bihā ilā ʾl-Islām,

wa-Risālat ʻAbd-al-masīḥ ilā ʻl-Hāšimī jaruddu bihā ʻalaihi wa-jadʻūhu ilā ʼn-naṣrānijja. — Kairo 1895. 167 S. ((Nachl. Hartmann.))
De 7868/30.

16269. al-Laqānī, Ibrāhīm b. Ibrāhīm. — Ibrāhīm al-Baiǧūrī: al-ḥāšija al-musammāt Tuḥfat al-murīd ʻalā Ǧauharat at-tauḥīd; (bi-hāmišihā:) al-Uǧhūrī: Taqrīrāt; aṭ-ṭabʻa 2. — Kairo 1326 m. al-ʻĀmira. 114 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 7940/10. 4⁰.

16270. Luṭfī, ʻUmar: al-Imtijāzāt al-aǧnabijja. — Kairo 1322 m. aš-Šaʻb. 68 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8092.

16271. Muḥammad Luṭfī Ǧumʻa: Lajālī ar-rūḥ al-hāʼir. — Kairo 1912. 191 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8093.

16272. al-Manfalūṭī: Muḫtārāt; ǧamaʻahu Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī [Vater d. Vf.]; al-ǧuzʼ 1. — Kairo 1912 m. al-Maʻārif. 267 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8360.

16273. Marrāš, Fransīs: al-Mirʼāt aṣ-ṣafijja fī ʼl-mabādī aṭ-ṭabīʻijja. — Ḥalab 1861. 60 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8485/10.

16274. Marrāš, Fransīs Fatḥ-allāh: kitāb Mirʼāt al-ḥasnā. — Bairūt 1872 m. al-Maʻārif. 349 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8485/20.

16275. Marrāš, Fransīs Fatḥ-allāh: kitāb Mašhad al-aḥwāl. — Bairūt 1883 m. al-Kullijja. 132 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8485/50.

16276. Muḥammad Siddīq Ḥasan, Ḫān Bahādur, malik mamlakat Bhopāl: Luqṭat al-ʻaǧlān mimmā tamassu ilā maʻrifatihi ḥāǧat al-insān; wa-fī āḫirihā Ḫabīʼat al-akwān fī ʼftirāq al-umam ʻalā ʼl-maḏāhib wa ʼl-adjān. — [Qosṭanṭinijja] 1296 m. al-Ǧawāʼib. 4, 318 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8960.

16277. Muḥammad Siddīq Ḥasan, Ḫān Bahādur, malik mamlakat Bhopāl: Ḥusn al-uswa bi-mā ṯabata min Allāh wa-rasūlihi fī ʼn-niswa (kitāb 1, 2). — [2.] al-Ḫātima fī bajān anna al-unṯa tuḫālif ar-raǧul fī aḥkām. — Qosṭanṭinijja 1301 m. al-Ǧawāʼib. 30, 434 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8962/20.

16278. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān. — Qurrat al-aʻjān wa-masarrat al-aḏhān fī maʼāṯir al-malik al-ǧalīl an-nawwāb Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān wa-huwa jaḥtawī ʻalā ṭaraf min taqārīẓ ʻulamāʼ al-ʻaṣr ʻalā muʼallafāt al-malik al-mušār ilaihi. — Qosṭanṭīnijja 1298 m. al-Ǧawāʼib. 159 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 8962/50.

16279. Mullā Ḫusrau. — Qaid li-Mirʼāt al-uṣūl. [1.] Mullā Ḫusrau: Mirʼāt al-uṣūl fī šarḥ Mirqāt al-wuṣūl. — [2.] aṭ-Ṭarasūsī: Ḥāšija ʻalā Mirʼat al-uṣūl; allātī qajjadahā bi-qujūdāt muʻtabara wa-mufīda kamā qajjada Mirʼāt al-uṣūl Ismāʻīl ad-*Dramawī*; fī taṣḥīḥ Aḥmad Ṭāhir al-Qunawī. — Istanbol 1317 m. al-ʻOṯmānijja. 7, 679, 91 S. 4⁰.
De 9057/520. 4⁰. §

16280. Musʻad, Būlus Buṭrus: kitāb ad-Durr al-manẓūm raddan ʻalā ʼl-asʼila wa ʼl-aǧwiba al-mumḍāt bʼism Maksīmūs Maẓlūm. — Dair Sajjidat Ṭāmīš 1863 m. ar-Ruhbān al-Lubnānijjīn. 343 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9125.

16281. al-Mutanabbi. — Nāṣīf al-Jāziǧī al-Lubnānī: kitāb al-ʻArf aṭ-Ṭajjib fī šarḥ dīwān Abī ʼṭ-Ṭajjib, ([Hrsg.:] Ibrāhīm b. Nāṣif al-*Jāziǧī*) al-ǧuzʼ 1, 2. — Bairūt 1884 m. al-Qiddīs Ǧāwurǧijūs. 713 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9170.

16282. an-Naǧafī, (Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif): al-Huda ilā dīn al-Muṣṭafa, al-ǧuzʼ 1. — Ṣaidā 1330—31 m. al-ʻIrfān. 313 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9209/310.

16283. an-Naǧafī, Muḥammad al-Ḥusain Āl Kāšif: Kitāb ad-dīn wa 'l-islām au ad-da'wa al-islāmijja, al-ǧuz' 1, 2. — Ṣaidā 1331 m. al-'Irfān. 224, 4; 246 S., 1 B. ((Nachl. Hartmann.)) De 9209/315.

16284. an-Nasafī, Abū 'l-Mu'īn [Maimūn b. M.]: kitāb Baḥr al-kalām fī 'ilm at-tauḥīd. — Kairo 1329/1911 m. Kurdistān. 112 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9235/300.

16285. an-Nasafī, 'Umar b. M. — Aḥmad b. Mūsā al-Ḫajālī: Ḥāšija 'alā šarḥ Sa'd-ad-dīn at-*Taftazānī* 'alā 'l-'aqā'id an-Nasafijja; wa-bi 'l-hāmiš: *Qara Ḫalīl*: Taqrīr 'alā ḥāšijat al-Ḫajālī. — Kairo 1297 m. al-Ḥasanijja. 170 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9236/50.

16286. an-Nasā'ī, 'Abd-ar-raḥmān: kitāb Ḫaṣā'iṣ Amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib. — Kairo 1308 m. al-Ḫairijja. 40 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9237.

16287. al-Jāziǧī al-Lubnānī, Nāṣīf: kitāb Maǧma' al-baḥrain; aṭ-ṭab'a 2. — Bairūt 1289/1872 m. al-Ābā al-Jisū'ijjīn. 433 S., 1 B. ((Nachl. Hartmann.)) De 9248.

16288. al-Jāziǧī al-Lubnānī, Nāṣīf: kitāb Ṯāliṯ al-qamarain. — Bairūt 1883. 146 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9277.

16289. an-Nuwairī, Šihāb-ad-dīn Aḥmad b. 'Abd-al-wahhāb: Nihājat al-arab fī funūn al-adab; as-safr 1—5. — Kairo 1342/1923—1344/1925 m. Dār-al-kutub al-Miṣrijja. 4⁰. De 9430. 4⁰. §

16290. Qasāṭlī, Nu'mān: kitāb ar-Rauḍa al-ǧannā fī Dimašq al-faiḥā. — Bairūt 1879. 161 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9709.

16291. Qiṣṣat Ḥasan aṣ-Ṣā'iġ al-Baṣrī wa-mā ǧarā lahu ma'a al-A'ǧamī wa-aḫawātihi as-sab' banāt wa-mā waqa'a lahu fī ǧazā'ir Wāq al-wāq min ša'n zauǧatihi wa-hija qiṣṣa 'aǧība wa-sīra ġarība. — Kairo 1314 m. at-Taufīq. 80 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9770.

16292. al-Qurašī, Abū Zaid Muḥammad b. Abī 'l-Ḫaṭṭāb: kitāb Ǧamharat aš'ār al-'Arab. — Būlāq 1308 m. al-Amīrijja al kubrā. 4, 190 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 9809. 4⁰.

16293. al-Qušairī, Abū 'l-Qāsim 'Abd-al-karīm b. Hawāzin: ar-Risāla al-Qušairijja fī 'ilm at-taṣawwuf; wa-'alaihā ḥawāmiš min šarḥ Zakarijjā al-Anṣārī. — (Kairo 1318 m. al-'Āmira aš-Šarqijja). 4, 220 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 9814. 4⁰.

16294. ar-Rāġib al-Iṣfahānī, Abū 'l-Qāsim al-Ḥusain b. Muḥammad: kitāb Tafṣīl an-naš'atain wa-taḥṣīl as-sa'ādatain, manqūla 'an nusḫa ḫaṭṭijja qudsijja wa-muqābala 'alā nusḫa uḫrā katabahā li-nafsihi aš-Šaiḫ Riḍā-ad-dīn b. Abī Bakr al-Ḥalabī sanat 963 wa-muṣaḥḥa fī ġājat ad-diqqa wa 'l-i'tinā bi-munāẓarat Ṭāhir al-Ǧazā'irī. — Bairūt 1319. 2, 112 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9870.

16295. (Raḥmat-allāh al-Hindī ad-Diblawī al-Qurašī al-'Uṯmānī, al-Ḥaǧǧ:) Iẓhār al-ḥaqq; al-ǧild 1, 2. — (Istanbol 1284 m. al-'Āmira). 288; 285 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 9872/350.

16296. ar-Rāzī, Faḫr-ad-dīn Muḥammad b. 'Umar. — Šihāb-ad-dīn Abū 'l-'Abbās Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī: Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī 'l-uṣūl; wa-bi-hāmišihi: Šarḥ Aḥmad b. Qāsim al-'Ubādī 'alā šarḥ Ǧalāl-ad-dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Maḥallī aš-Šāfi'ī 'alā '-Waraqāt fī 'l-uṣūl [al-fiqh] li 'Abd-al-malik b. 'Abd-allāh al-Ǧuwainī. — Kairo 1306 m. al-Hairijja. 4, 208, 8 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 9903. 4⁰.

16297. aš-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs: kitāb ar-Risāla (fī taṣḥīḥ Jūsuf Ṣāliḥ Muḥammad al-Ǧazmāwī). — Kairo 1312 m. al-'Ilmijja. 160 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10149.

16298. as-Sakkākī, Jūsuf b. Abī Bakr. — Ḫaṭīb Dimašq. — (Sa'd-ad-dīn at-Taftazānī:) Muḫtaṣar al-ma'ānī. — (Istanbol 1290 m. al-ḥāǧǧ al-Busnawī). 253 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10200/10.

16299. Ṣāl, Ǧirǧīs, al-Inglīzī [Sale, George]: Maqāla fī 'l-Islām [(The Koran transl., to which is prefixed) a preliminary Discourse; arab.]; mu'arraba 'an al-Inglīzijja bi-qalam *Hāšim* al-'Arabī, ma'a istidrākāt muḍāfa ilā ḥawāšī al-muṣannif wa-taḏjīl 'alā kull wāḥid min aṯ-ṯalāṯa al-fuṣūl al-ūlā. (Kairo) 1897 (m. al-Bajān). 321, 90 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10211.

16300. Ibn Mālik, Ǧamāl-ad-dīn Muḥammad, aṭ-Ṭā'ī al-Ǧajānī al-Andalusī: kitāb Tuḥfat al maudūd fī 'l-maqṣūr wa 'l-mamdūd; naẓara fīhi; Ibrāhīm al-*Jāziǧī*. — Kairo 1897 m. al-Bajān. 48 S. ((Nachl. Hartmann.)) an De 10211.

16301. Bustrus, Salīm (Selim Bustros). — Ṣada al-ḥasarāt wa-huwa magmū' mā warada manṯūran wa-manẓūman fī ta'bīn faqīd aš-šarq fī 'l-ġarb al-maġfūr lahu Salīm dī Bustrus al-mutawaffa fī 8. šubāṭ sanat 1883 fī Folkestone iḥda maṣā'if madīnat Lundra. — Bairūt 1885 m. al-Qiddīs Ǧāwurǧijūs. 95 S., 1 B. ((Nachl. Hartmann.)) De 10219/100.

16302. as-Samarqandī, Abū 'l-Qāsim b. Abī Bakr. — Muḥammad aṣ-Ṣabbān b. 'Alī: Ḥāšijat 'alā šarḥ al-'Iṣām[-ad-dīn Ibrāhīm b. M. b. 'Arabšāh al-Isfarā'inī] 'alā 's-Samarqandijja fī 'ilm al-bajān. — (Kairo 1286 m. al-Wahbijja). 4, 176 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10238.

16303. as-Sanūsī, Muḥammad b. Jūsuf. — ad-Dasūqī, Muḥammad: Ḥāšija 'alā šarḥ 'Umm al-barāhīn li-Muḥammad as-Sanūsī; wa-bi-hāmišihā aš-šarḥ al-madkūr. — (Kairo 1315 m. al-'Āmira). 203 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 10308. 4⁰.

16304. as-Sanūsī, Muḥammad b. Jūsuf. — Ibrāhīm al-Baiǧūrī: Ḥāšija 'alā matn ('Aqīdat ahl at-tauḥīd aṣ-ṣuġrā) as-Sanūsijja; wa bi-hāmišihā taqrīr aš-Šams al-Anbābī. — (Kairo 1330 m. at-Taqaddum al-'ilmijja). 53 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 10309. 4⁰.

16305. as-Sanūsī, Muḥammad b. Jūsuf: Šarḥ 'alā risālatihi al-mausūma bi-Ṣuġrā aṣ-Ṣuġrā fī 'ilm at-tauḥīd; wa bi-hāmišihi: Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Andalusī as-Saraqusṭī Ibn Abī Ḥasan 'Alī al-Bannānī: Šarḥ al-musammā bi 'l-Mawāhib ar-rabbānijja fī šarḥ al-muqaddamāt as-Sanūsijja. — Kairo 1322 m. at-Taqaddum al-'ilmijja. 50 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 10314. 4⁰.

16306. Šmidt, A[leksandr] Ė[duardovič]: 'Abd-al-Wachchāb-aš-Ša'rānij <† 973/1565 g.> i ego kniga razsypannych žemčužin. — S.-Peterburg 1914 tip. Imp. Akad. Nauk. XV, 252, 047, 35 S. 4⁰. ((Vf.)) De 10317/100. 4⁰.

aš-Ša'rānī, 'Abd-al-wahhāb: kitāb ad-Durar al-manṯūra fī zubad al-'ulūm al-mašhūra. — Kniga razsypannych žemčužin o slivkach naibolěe izvěstnych nauk. Russkij perevod i arabskij tekst. in De 10317/100. 4⁰.

16307. aš-Ša'rānī, 'Abd-al-wahhāb: al-Mīzān (al-kubrā); al-ǧuz' 1, 2. — (Kairo 1291 m. al-Wahhābijja). 4, 271; 2, 274 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10320.

16308. Sarkīs, Ḫalīl: Riwājat Sa'd wa Sa'da. — Bairūt 1872 m. al-Ma'ārif. 144 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10338.

16309. aš-Šartūnī, Sa'īd, al-Lubnānī: kitāb as-Sahm aṣ-ṣā'ib fī taḫṭi'at ġunjat aṭ-ṭālib. — Bairūt 1874 m. al-Kullijja. 87 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10339/350.

16310. Šihāb-ad-dīn Muḥammad b. Ismā'īl b. 'Umar: Safīnat al-mulk wa-nafīsat al-fulk; aṭ-ṭab'a 1. — (Kairo 1273. m. al-Ḥaǧarijja). 496 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 10401.

16311. aš-Šubrāwī, ʿAbd-allāh: kitāb ʿUnwān al-bajān wa-bustān al-aḏhān wa-maǧmūʿ naṣāʾiḥ. — [Kairo] 1287 m. Wādī an-Nīl. 95 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10488/10.

16312. as-Sujūṭī, [ʿAbd-ar-raḥmān] Ǧalāl-ad-dīn: Asbāb an-nuzūl. — [2.] Abū ʿAbd-allāh Muḥammad b. ʿAbd-allāh al-Isfarāʾīnī: kitāb an-Nāsiḫ wa ʾl-mansūḫ. ([Qosṭanṭinijja?] 1290). 3, 179 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10490/350.

16313. as-Sujūṭī, Ǧalāl-ad-dīn ʿAbd-ar-raḥmān: al-Maqāmāt as-Sujūṭijja; mudajjala: Ḥasan al-ʿAṭṭār: al-Maqāma (al-adīb fī ʾl-fransīs). ([Hrsg.:] Ṣāliḥ al-Jāfī). — (Kairo 1275). 103 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10527/5.

16314. Šuqair, Šākir, al Lubnānī: al-Wahm fī sīrat Mubārak b. Rīḥān maʿa maḥbūbatihi Bint Alḥān. — Bairūt 1870 m. al-Lubnānijja. 152 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10604/400.

16315. aṭ-Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Kāẓim: al-ʿUrwa al-wuṯqa fīmā taʿummu bihi al-balwā; aṭ-ṭabʿa 2. — Baǧdād 1330 m. Dār-as-salām. 544, 160 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10782/450.

16316. aṭ-Ṭabāṭabāʾī, Ibrāhīm: Dīwān. — Ṣaidā 1332 m. al-ʿIrfān. 288 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10782/400.

16317. Ṭabbāra, Muḥammad Jaḥja, al-Bairūtī: al-Asās fī ʾl-fiqh ʿalā maḏhab al-imām Muḥammad b. Idrīs as-Šāfiʿī. — Bairūt 1300 m. al-Adabijja. 95 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10782/700.

16318. aṭ-Ṭabīb, Ibrāhīm: kitāb Miṣbāh as-sārī wa-nuzhat al-qārī; (al-ǧuzʾ 1). — Bairūt 1272. 286, 6 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10783/20.

16319. aṭ-Ṭugrāʾī, Ḥasan b. ʿAlī. — Ǧamāl-ad-dīn Muḥammad b. ʿUmar b. Mubārak al-Ḥaḍramī: kitāb Našr al-ʿilm fī šarḥ Lāmijjat al-ʿAǧam. — (Kairo 1283 m. al-Kāstilijja). 66 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 11336.

16320. al-Ūšī, ʿAlī b. ʿUṯmān. — Ḥāšija li-baʿḍ al-muḥaqqiqīn tusammā Tuḥfat al-aʿālī ʿalā šarḥ ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī al-musammā Ḍau al-maʿālī ʿalā ʾl-manẓūma al-musammāt Badʾ al-amālī fī ʾt-tauḥīd Abī ʾl-Ḥasan Sirāǧ-ad-dīn ʿAlī b. ʿUṯmān al-Ūšī; wa-bi-hāmišihā aš-šarḥ al-madkūr. — Kairo 1329 m. Dār al-kutub al-ʿarabijja al-kubrā. 75 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 11550. 4⁰.

16321. al-Wāqidī, Muḥammad b. ʿUmar: Futūḥ aš-Šaʾm; ǧuzʾ 1, 2. — (Kairo 1278 m. Muḥammad Šahīn). 279; 326 S. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) De 11680. 4⁰.

16322. az-Zain, Aḥmad ʿĀrif: Taʾrīḫ Ṣaidā. — Histoire de Saida par Ahmed Aref El-tzein. — Ṣaidā 1913 m. al-ʿIrfān. 176 S., 1 Tf. ((Nachl. Hartmann.)) De 11846.

16323. az-Zamaḫšarī, (Maḥmūd b. ʿUmar): kitāb Aṭwāq aḏ-ḏahab fī mawāʿiẓ wa ʾl-ḫuṭub, maʿa šarḥ alfāẓihi al-luġawijja li-Jūsuf al-*Asīr* Efendī. — Bairūt 1393 m. Ǧamʿijjat al-funūn. 72 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 11919.

16324. az-Zīr. — Qiṣṣat az-Zīr Abū Laila al-Muhalhil bi ʾt-tamām wa ʾl-kamāl. — o. O. u. J. 52 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 12098.

16325. Wilson, Arnold T[albot], Sir: The Middle East. — S. 96—110. (SA.: Journal of the Brit. Institute of Int. Affairs, 1926). ((Persia Soc.)) Ng 852. (a brief survey of current affairs in Arabia, Palestine a. Syria.)

16326. Devonshire, R. L., (Henriette) Mme.: L'Égypte musulmane et les fondateurs de ses monuments. — Paris: Maisonneuve frères 1926. 163 S., 1, 39 Tf. ((R.)) Ne 124.

16327. Sureda Blanes, Francisco: Abyla Herculana. Introducción al estudio de la etnología berberisca y al de la historia de Ceuta. Parte 1. Madrid [usw.]: Calpe 1925. Ne 508. §
1. Mitología Herculana. Paleontología berberisca. Protohistoria e historia de Ceuta <hasta 1860>. — 1925. 318 S., Tf.

16328. Gaspar Remiro, Mariano: Historia de Murcia musulmana. — Zaragoza 1905: A. Uriarte. XII, 337 S. Ne 178. §

16329. Alcocer y Martínez, Mariano: Guerra de Marruecos 1774—1776. Fuentes para su estudio. Catalogo de los documentos que se conservan en este archivio. — Valladolid 1924: Casa Social Católica. 95 S. (Archivo General de Simancas). Ne 19. §

16330. Šmidt, A[leksandr] Ė[duardovič]: Novyja dannyja po voprosu o mnimom upominanii imeni Muchammeda v Pjatoknižii Moiseja. — Petrograd 1917 tip. Imp. Akad. Nauk. 28 S. (SA.: Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Archeol. Obščestva, tom 24.) [Neue Beitr. z. Frage d. angebl. Erwähnung Muhammed's im Pentateuch]. ((Vf.)) Hb 991/200.

16331. Travaux du Séminaire Oriental d'Études Juridiques et Sociales, publiés sous la dir. de Edouard *Lambert*. Tome 4. — Paris: Geuthner 1926. K 6.
4. Sanhoury, A.: Le Califat. Son évolution vers une société des nations orientales. Préf. de Edouard Lambert. — 1926. XVI, 627 S. ((R.))

16332. Šmidt, A[leksandr Ėduardovič]: Priměnenie sistemy fikha v arabskoj grammatikě. — S. 309—24. 4⁰. (SA.: al-Muẓaffarijja, Sbornik statej učenikov prof. bar. V. R. Rozena, 1897). [Vergl. des Fiqh-Systems in d. arab. Gr.] ((Vf.)) K 518. 4⁰.

16333. Šmidt, A[leksandr] Ė[dvardovič]: Šariat i pravo vodopolʹzovanija v Srednej Azii. — 8 S. (SA.: Salʹskoe chozjajstvo Nr. 8/9, Taškent 1926). [Šarīʿa u. Wassernutzungsrecht in Z. A.] ((Vf.)) K 518,25.

Indischer Kulturkreis

16334. Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Vol. 1—12. — Bankipore [ab 2:] Patna 1915—26. ((T.)) Eb 814.

16335. The Journal of oriental research. Vol. 1. — Madras-(Mylapore) 1927. ((T.)) Eb 815.

16336. The Quarterly Journal of the Andhra Historical Research Society. Vol. 1. — Rajahmundry 1926. ((T.)) Nf 9.

16337. Oertel, Hanns: The Syntax of cases in the narrative and descriptive prose of the Brāhmaṇas. 1. — Heidelberg: Winter 1926. (Indogerman. Bibliothek. Abt. 1, Reihe 1, Bd. 18). ((Vf.)) Eb 1153.
1. The disjunct use of cases. 1926. XV, 364 S.

16338. Königlich Preußische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte. Heft 2, 3. — Leipzig: D. M. G.; F. A. Brockhaus i. K. 1926. Eb 1304/200. 4⁰.
2. Kumāralāta. — Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta. Herausg. von Heinrich *Lüders*. — 1926. 208 S., 2 u. 12 Taf. 4⁰.
3. Prātimokṣa. — Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins, mit e. Darstellung der Überlieferung des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa in den verschiedenen Schulen herausg. von Ernst *Waldschmidt*. 1926. VI, 187 S. 4⁰.

16339. Sköld, Hannes: The Nirukta, its place in old Indian literature, its etymologies. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz [usw.] 1926. XIV, 375 S. (Skrifter utg. av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet in Lund. 8.) ((Vf.)) Eb 1509.

16340. Sköld, Hannes: Papers on Pāṇini and indian grammar in general. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1926). 53 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 21. Nr. 8.) ((Vf.)) Eb 3315.

(Pāṇini's last sūtra. — Facts and conjectures about the śivasūtras. — Bhāṣye na vyākhyātam. — P. and the Grecians. — Does P. quote the Rik Prātiśākhya? — Does P. quote the Nirukta? — P. and the Nirukta. — Has the Āpastambīya Śrautasūtra been accentuated? — Was the Rik Prātiśākhya a work of the Śākalas? — The origin of a legend in the Kathāsaritsāgara and the Bṛhatkathāmañjarī.)

16341. Bhāgavata-purāṇam (Bhāgavata-bhāvārthadīpikā-[khyā]-Śrīdhara-svāmiviracita-ṭīkā-[sahitam], *Paṇśikar*-opāhva-Lakṣmaṇa-śarma-tanuja-nuṣā Vāsudeva-śarmaṇā ṭippany-ādiyojanaśodhanapūrvaṃ pariṣkṛtam. — [Bombay]: Nirṇaya-Sāgara-m. 1910. Getr. Pag. qu.-4⁰. Eb 2279/30. 4⁰. §

16342. Simon Hewavitarne Bequest. Vol. 13—18. — Colombo 2466/1922—2468/1925. [Pāli in singhales. Schr.] ((T.)) Eb 4371.

13. Dhammapada. — Bhadantácariya Buddhaghosa Thera's Dhammapada. Aṭṭhakatha of the Khuddakanikáya. Ed. by Kaháve Siri Ratanasára Théra, finally rev. by Mahagoda Siri Ñánissara Théra. Part 2. — 2466/1922. XII, 369—709, 1 B.
14. Niddesa. — Bhadantáchariya Upaséna Théra's Saddhammapajjótiká or the commentary to the Chulá-Niddesa, of the Khuddaka Nikáya. Ed. by Bóruggamuwe Áchárya Siri Réwata Thera. Finally rev. by Mahagoda Siri Ñanissara Théra. — 2466/1923. 124 S., 1 B.
15. Aṅguttara-nikāya. — Bhadantáchariya Buddhaghósa Théra's Manórathapuraní or the commentary on the Anguttaranikáya. Ed. by Dhammakitti Siri Dhammánanda. Part 1. — 2466/1923. X, 504 S., 2 B.
16. Samyutta-nikāya. — Bhadantácariya Buddhagosa Mahá Thera's Sáratthappakásiní commentary to the Samyuttanikáya. Rev. and ed. by Widurupola Piyatissa Mahá Thera. Part 1. — 2468/1924. VIII, 273 S., 1 B.
17. Vimānavatthu. — Bhadantácariya Dhammapála Théra's Paramattha Dípaní or the commentary to the Vimána-watthu, of the Khuddaka Nikáya. Ed. by Madugalle Siri Siddhattha Nayaka Thero and Morontuduwé Dhammánanda Thero. Finally rev. by Mahagoda Siri Ñanissara Thero and Kahawé Siri Sumangala Ratanasára Thero. — 2468/1925. XIII, 318 S., 1 B.
18. Thera-gāthā. — Paramattha Dípani or the commentary on the Thera-Gáthá by Bhadantácariya Dhammapála Thero. Ed. by Rérukáne Ariyañána Thero. Finally rev. by A. Siridhamma Thero. Part 2. — 2468/1925. IX, 247 S., 1 B.

16343. Chatterji, Suniti Kumar: The Origin and development of the Bengali language. With a foreword by Sir George Abraham Grierson. Part 1, 2. — Calcutta: Univ. Pr. 1926. ((R.)) Ebf .

1. Introduction, phonology. 1926. XCI, 648 S.
2. Morphology, Bengali index. 1926. S. 649—1179.

16344. Grierson, George Abraham, Sir: Bihar peasant life being a discursive catalogue of the surroundings of the people of that province. — 2. a. rev. ed. — Patna: Supt., Gov. Pr., B. & O. 1926. 4, 29, VI, 433, XVII, CIV S., Tfn. ((Vf.)) Oc 1515².

16345. Sukavi-mādhurī-mālā, sampādak: Dulārelāl Bhārgava, puṣpa 1. — Lakhnau: Gaṅgā-Pustakmālā-kāryālaya 1983 [1926]. Ebi .
1. Ratnākar, Jagannāth Dās: Bihārī-ratnākar arthāt Bihārī-Satsaī-par Ratnākarī ṭīkā. — 1983 [1926]. 31, 296, 46 S., 4 B. ((Vf.))

16346. Shah, Ahmad and E. W. *Ormerod*: Hindi religious poetry. — Cawnpore 1925. IX, 3, 232 S. Ebi . §
[erw. Ausg. von „Sadhu Hymns" 1913; 301 Hymnen, Hindi u. Engl., von Kabir bis zum zeitgenöss. Mehar Das.]

16347. Gauṛ, Rāmdās: śrī-Rām-carit-mānas-kī bhūmikā. — Calcutta: Hindi Pustak Agency 1982 V. S. [1925]. Getr. Pag., 4 Tf. (Hindī-Pustak-Ejeṃsī-mālā 43) Ebi . §
(1. Śikṣā aur vyākaraṇ. 2. Mānas-śaṅkāvalī. — 3. Mānas-kathā-kaumudī. — 4. Mānas-śabda-sarovar. — 5. Tulsī-carit-candrikā.)

16348. Urdū. Ǧild 2—6, ḥiṣṣa 6—12, 14, 18, 21—24. — Aurangabad, Deccan: Anǧuman-i Taraqqi Urdū 1922—26. [Literar. Vierteljahrsschrift] Ebl . §

16349. 'Abd-al-ḥaqq [Abdul Haq], ǧanāb maulawī: Qawā'id-i urdū. — Aurangabad Deccan: Anǧuman-i Taraqqi Urdū 1926. 4, 301 S. Ebl . §

16350. Ġālib. — Dīwān-i Ġālib ǧadīd al-ma'rūf bihi Nusḫa-i ḥamīdijja ma'a muqaddama-i dīwān-i Dr. 'Abd-ar-raḥmān Ṣāḥib Biǧnaurī, murattaba-i Muḥammad Anwār-al-ḥaqq. — Agra [ca. 1924] Salīm Press. 139, 342 S., 2 B., 1 Tf. [Urdu.] Ebl . §

16351. Ḥasan, Mīr [Ġulām-i], Dihlawī: Taḏkira-i šu'arā-i urdū ma'a muqaddama-i niwišta-i maulawī Muḥammad Ḥabīb-ar-raḥmān Ḫān Šarwānī. (Aurangabad Deccan: Anǧuman-i Taraqqi Urdū) 1922. 225 S. Ebl . §

16352. Mīr Taqī, [Muḥammad]: Nikāt aš-šu'arā ja'nī Taḏkira-i šu'arā-i urdū ([ma'a] muqaddama Muḥammad Ḥabīb-ar-raḥmān Ḫān Šarwānī). — (Aurangabad Deccan: Anǧuman-i Taraqqi Urdū [ca. 1923]). 34, 4, 187 S. (Silsila-i Anǧuman-i Taraqqi Urdū Nr. 2.) Ebl . §

16353. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa Traimāsika. — Bhārata Itihāsa Sanshodhaka Mandala. Quarterly. Vol. 1—5. — Poona 1920—25. [Marāṭhī.] ((T.)) Ebt .

16354. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa-svīya-granthamālā kramānka 1—20, 22, 24—29. — Poona 1911 — ś. 1847 [1925]. [Marāṭhī.] ((T.)) Ebt .
1. Bhāratī-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa. Ahvāl śake 1832. Sampādak Khaṇ(ḍerāo) Cin(tāmaṇ) Mehendaḷe. — 1911. 103, 4 S.
2. (Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷācā śake 1833-cā ahvāl. Sampādak Khaṃ. Ciṃ. Mehendaḷe. — ś. 1834.) 169, 4 S.
3. Rājvāḍe, Vi[śvanāth] Kā[śīnāth]: Dāmalyāṃceṃ śāstrīya marāṭhī vyākaraṇ ṭīkā. — ś. 1834. 90 S.
4. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa. Ahvāl śake 1834. Sampādak Khāṇḍerāo Cintaman Mehendaḷe. 1, 2. (ś. 1835). 127; 3, 128—383, 26 S.
5. Rājvāḍe, Viśvanāth Kāśīnāth: Marāṭhyāṃcyā itihāsācīṃ sādhaneṃ khaṇḍ 12-vā. — (ś. 1834.) 237 S.
6. Pratham-saṃmelan-vṛtta, sampādak Khaṇḍerāo Cintāman Mehendaḷe. ś. 1835. 82 S.
7. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa vārṣik itivṛtta śake 1835. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe. — ś. 1836. 7, 4, 476, 34 S.
8. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa dvitīya-saṃmelan-vṛtta śake 1836. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe. — ś. 1837. 316, 45, 8 S.

9. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa vārṣik itivṛtta śake 1836. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerao Cintāmaṇ Mehendaḷe. — ś. 1837. 16, 4, 272 S.
10. Rājvāḍe, Viśvanāth Kāśīnāth: Marāṭhyāṃcyā itihāsācīṃ sādhaneṃ, khaṇḍ 20-vā: Śivakālīn gharāṇīṃ. — ś. 1837. 2, 476 S.
11. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa vārṣik itivṛtta śake 1837. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe, Datto Vāman Potadār. — ś. 1838. 12, 8, 394, 9 S.
12. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa tṛtīya-sammelan-vṛtta śake 1837. Sampādak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe, Datto Vāman Potadār. — ś. 1838. 2, 6, 187, 26 S.
13.—16. Mahārāṣṭrīya-sārasvatam, granthaḥ 1—4. — ś. 1835—37.
  1. Mukunda-muni: Mahābhāṣyam, Pāṭhak-opāhva-Tryambaka-tanūja-Śrīdhara-śarmaṇā saṃskṛtam. — ś. 1835. 3, 54 S. [Sanskrit.]
  2. Dāsopant: Grantharāj. (Prastāvanā: Śankar Śrīkṛṣṇa Dev.) — ś. 1836. 13, 96 S., 1 Tf.
  3. Sphuṭ-prakaraṇeṃ bhāg (1), 2. — ś. 1836—37.
    1. (Tukārām: Niryāṇāce abhanga. — Eknāth: Gītāsār. — Pūrṇānand: Gītāsār. — Upadeś-ratnākar. — Rāūḷa-purāṇ. — Janījanārdan: Nirvikalpa-grantha.) ś. 1836. 170 S.
    2. (Viṭhalu Galaṇḍo: Rasaratnadīpāceṃ marāṭhī rūpāntar. — Brahmadev: Karaṇaprakāśā varīl marāṭhī ṭīkā. — Bhagvān Pāṭhak: Niranjan-svāmī Karhāḍkar yāṃceṃ caritra.)
17. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa vārṣik itivṛtta śake 1838. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe, Datto Vāman Potadār. — ś. 1839. 22, 4, 200, 15 S.
18. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa caturtha-sammelan-vṛtta śake 1838. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe, Datto Vāman Potadār. — ś. 1839. 5, 222, 44 S.
19. Rājvāḍe, Viśvanāth Kāśīnāth. — Vi. Kā. Rājvāḍe yāṃnīṃ sampādilelīṃ Marāṭhyāṃcyā Itihāsācīṃ Sādhaneṃ khaṇḍ 1—8, 10—12 va 15—19 yāṃtīl sthaḷāṃcī sūcī. — 1839. 236 S.
20. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa pancam-sammelan-vṛtta śake 1839. Sampādak va prakāśak Khaṇḍerāo Cintāmaṇ Mehendaḷe, Datto Vāman Potadār. — ś. 1840. 132, 12 S.
21. Candracūḍa-daphtar. Kalā 1: Gangobā tātyāṃcī kārakīrda. Sampādak Dattātreya Viṣṇu Āpte. ś. 1842. 9, 16, 174, 15 S.
22. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa ṣaṣṭha-sammelan-vṛtta śake 1840. Sampādak va prakāśak Datto Vāman Potadār va Gangādhar-rāo Nārāyaṇ-rāo Mujumdār. — ś. 1842. 12, 236, 15 S.
23. Bhārata-Itihāsa-Saṃśodhaka-Maṇḍaḷa saptam-sammelan-vṛtta śake 1841. Sampādak va prakāśak Datto Vāman Potadār va Gangādhar-rāo Nārāyaṇ-rāo Mujumdār. — ś. 1844. 2, 209 S.
26. Āpṭe, Dattātreya Viṣṇu: Saṃśodhakācī choṭī jantrī. — ś. 1843/1921. 9 S., 10 : 18 cm. [Chronol. Tabellen.]
27. ⟨Bhārata-Itihāsa-Śāṃśodhaka-Maṇḍaḷa, Puṇeṃ.⟩ Navam-sammelan-prasangīṃ bharavileleṃ Aitihāsik-pradarśan, śake 1843. Pradarśan-paricaya. 3, 28 S.
28. Ingliś Īsṭ Iṇḍiya Kampanī-(English East India Company)-cā Peśve Darbārāśīm phārśī Patravyavahār. Mūḷ va marāṭhī rūpāntar. (Maǧmū'a-i makātib-i maǧmū'-dār ja'nī mukātabāt wa-murāsalāt-i sirkār-i Kampanī-i Angrēz Bahādur bā-darbār-i sirkār-i Peśwā-i pradhān-ṣāḥib.) Rūpāntar-kār Gangādhar-rāo Nārāyaṇ-rāo Mujumdar. Sampādak va prakāśak Datto Vāman Potadār va Gangādhar-rāo Nārāyaṇ-rāo Mujumdār. — ś. 1845. 2, 4, 7, 3, 83, 256 S., 2 Tf.

29. Paṭvardhan, Mādhav Trimbak: Phārśī-Marāṭhī-koś. — ś. 1847. 2, 32, 280, 36 S.

16355. Keḷkar, Gaṇeś Harī: Vāgvihār 〈artha-nirṇāyak ṭīpā-sahit〉 Bhāg 1, 2. — Bombay: Macmillan 1924—25. [Marathi.] Ebt . § 1. 1925. 3, 240 S. — 2. (3. ed.) 1924. 4, 228 S. [Prosa-Anthol.]

16356. Peṇḍse, Sītārām Vāsudev: Ras-taraṅgiṇī 〈Marāṭhī prācīn va arvācīn kavitāṃtīl nivaḍak veṃce; prastāvanā, artha-nirṇāyak ṭīpā va śabda-koś yāṃ-sahit〉. (4. āvṛttī.) — Bombay: Macmillan 1926. 16, 456, 56 S. Ebt . §

16357. Mewaram, Parmaṇand: A Sindhi-English Dictionary. 1. ed. — Hyderabad, Sind: Juvenile Co-operative Soc. 1910. 3, 664, XXVI S. Ebv . §

16358. Tineo Rebolledo, J.: "A Chipicallí" 〈La lengua gitana〉. Conceptos sobre ella en el mundo profano y en el erudito; Diccionario gitano-español y español-gitano 〈9000 voces〉; modelos de conjugación de verbos auxiliares y regulares en caló; historia de los gitanos desde su aparición en Europa, y cuentos y chascarillos de procedencia genuinamente gitana. — Granada 1900: F. Gómez de la Cruz. 245 S., 1 B. Ebx . §

16359. srī-Rājarāja-Narēndra-paṭṭābhiṣēka-sañcika, sampādakuḍu: Bhāvarāju Vēṅkaṭa Kṛṣṇarāvu [Krishnarao]. — Rajahmundry: Āndhra-dēśīy-ētihāsa-pariśōdhaka-maṇḍali (1922). 9, 4, 8, 216, III S., Tfn. [Gedenkschrift zur Neunjahrhundertfeier der Thronbesteigung des Ost-Cālukya-Königs Rājarāja-Narēndra-Viṣṇuvardhana, Beiträge zur Ost-Cālukya-Gesch. 609—1258. — Telugu.] ((T.)) Fea

16360. The Sri Mulam Malayalam Series. — Śrī-Mūlaṃ-Malayāḷa-bhāṣā-granthāvalī. No. 1—12. — Trivandrum: Superint., Gov. Pr. 1924—25. Feg 4510. §

1. Gurudakshinappāttu (Gurudakṣinappāṭṭu). Ed. w. intr. a. notes by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1924. 2, 23, III S.
2. Śatamukha-Rāmāyaṇam, kiḷipāṭṭu. Ed. w. an intr. by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1924. 2, 27 S.
3. Bhadrōtpatti, kiḷipāṭṭu. Ed. w. an intr. by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1924. 2, 45 S.
4. Pārvatipariṇayam, kiḷipāṭṭu. Ed. w. an intr. by S. Paramesvara Aiyar. — 1924. 73 S.
5. Paṭappāṭṭu. Ed. w. an [English and Malayāḷam] intr. by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1924. XVII, 69, 7 S.
6. Kalyāṇasaugandhikam, bhāshāchampu. Ed. w. an intr. by S. Paramesvara Aiyar, Kavi Tilaka. — 1924. III, 18 S.
7. Prahlādacharitam (Prahlāda-caritam), haṃsappāṭṭu. Ed. by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1924. III, 15 S.
8. Girijākalyānam, gītāprabandham. Ed. w. an intr. and an app. by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1925. XVI, 120, IX, II S.
9. Vyavahāramāla. Ed. w. an intr. and an app. by S. Paramesvara Aiyar, Kavitilaka. — 1925. V, XX, 346 S.
10. Srîmat Bhâgavatam [Bhāgavata-purāṇa, Mal.], bhâshâ 〈desamam〉 Vol. 1. Ed. w. an intr. by Kolatteri Sankara Menon. — 1925. III, 129 S.
11. Krishna Leela (Kṛṣṇa-līla) 〈Rasakreeda〉. Ed. w. an intr. by Kolatteri Sankara Menon. — 1925. XI, 16 S.

12. Vimsati (Vimśati) ⟨Laghustuti⟩, with commentary. Ed. w. an intr. and summary of stanzas by Kolatteri Sankara Menon. — 1925. XVII, 32 S.

16361. Abhinava-kalpa-granthamāla. — The *New Era Series* of Standard Works. General editor: K. *Parameswaran Pillai.* No. 1, 2. — Trivandrum 1925. [Malayāḷam.] Feg 4513. §

1. Mādhava Paṇikkar: Bhāṣā-Bhagavadgīta. — The Bhasha Bhagavadgita of Madhava (Panicker). Ed. with a comm., gramm. and philol. notes and a vocab. by Sastry Mahopadhyaya K. P. *Sivasankara Pillai.* — 1925. VIII, 147 S.
2. Kaṇṇaśśa Paṇikkar. — The Kannassa Ramayanam ⟨Balakandam⟩ (by Kannassa Panicker). Ed. with a comm., gramm. and philol. notes and a vocab. by Sastry Mahopadhyaya K. P. *Sivasankara Pillai.* — 1925. XXII, 136 S.

16362. Śrīkaṇṭha-Śāstri, Nañjanagūḍu: śrī-Sṛṅgēri-jagadguru śrī-Saccidānanda Śivābhinava Nṛsiṃha [Śiva Abhinava-Nṛsiṃha] Bhāratī svāmigaḷavara divyacaritra. — Beṅgaḷūru: Beṅgaḷūru Press 1924. 3, VI, II, 264 S., Tfn. Fei . §

16363. Stein, [Marc] Aurel, Sir: Zum Feldzug Alexanders des Großen an der Nordwestgrenze Indiens. S. 61—71. (SA.: Wissensch. Festschrift zur 700-Jahr-Feier der Kreuzschule zu Dresden 1626.) ((Vf.)) Nf 444.

16364. Roe, Thomas. — The Embassy of Sir Thomas Roe to India 1615—19 as narrated in his journal and correspondence. Ed. by Sir William *Foster.* New and rev. ed. — London: Oxford Un. Pr. 1926. 532 S., 11 Tfn. ((R.)) Nf 385/100.

16365. Mehta, Markand Nandshankar and Manu Nandshankar *Mehta*: The Hind Rajasthan or The Annals of the native states of India. — Bhadarwa ⟨Rewa Kantha⟩: Amritlal G. Shah 1896. IV, III, III. 916, 343, 72 S., 1 B. ((Sir Manubhai N. Mehta.)) Nf 268/400.

16366. Kumarasāmi Mudaliyar, M. M.: Tirukaḷukunram ⟨Pakshi-tīrtham⟩. — (Tirukaḷukunram) 1923. 67 S., 1 Tf., 63 A. Ob 2130. §
[Śaiva-Pilgerplatz in der Nähe von Māmallapuram.]

16367. Carus, Paul: Das Evangelium des Buddha [The Gospel of Buddha, dt.]. Nach alten Quellen erzählt. Ill. von O(lga) Kopetzky. Aut. 2. deutsche Aufl. von Karl *Seidenstücker.* — Chicago, London: Open Court Publ. Co. 1919. XXVI, 335 S. 4⁰. ((Übers.)) Hb 2427. 4⁰.

16368. Müller, Reinhold F. G.: Die Heilgötter des Lamaismus. — S. 9—26. (SA.: Archiv f. Gesch. d. Med. 19, 1927.) ((Vf.)) Hb 2546/5.

16369. Ramaswami Ayyangar, M. S. and B. *Seshagiri Rao*: Studies in south indian Jainism. — Madras 1922: Hoe & Co. III, 183, II, 143 S. (Vizianagram Maharaja's College Publication. 1.) Hb 2746. §
(1. M. S. Ramaswami Ayyangar: South Indian Jainism. — 2. B. Seshagiri Rao: Andhra Karnata Jainism.)

16370. Ghose, J[ogendra] C[hunder]: Positive Religion [The positive religion, dt.] Deutsche Ausg. im Auftrag des Verf. von Otto *Strauss.* — München: E. Reinhardt 1926. 452 S. ((O. S.)) Ha 83/10.

16371. An encyclopaedic History of Indian philosophy. Vol. 2. — Poona: Oriental Book Agency 1926. L 514.

2. Ranade, R. D.: A constructive survey of Upanishadic philosophy being a systematic introd. to Indian metaphysics. — 1926. 31, 438 S. ((Vf.))

16372. Ranade, R. D.: Prospectus of the Academy of Philosophy and Religion. — Poona 1925. 25 S. [Umschlagt.] ((Vf.)) L 473.

16373. Ranade, R. D.: Herakleitos. 2. ed. — Poona: Acad. of Philos. a. Religion 1926. 16 S. [Umschlagt.] ((Vf.)) L 752.

16374. Sen, Ajit Kumar: Studies in Hindu political thought. — Calcutta: Chuckervertty, Chatterjee & Co. 1926. VI, 179 S. ((Vf.)) K 750.
(Is Hindu politics theological. — Scope a. nature of H. pol. literature. — The H. view of the state of nature. — Origin of kingship. — Checks to tyranny in H. pol. thought. — The concept of law a. the early H. view. — The Arthasastra of Kautilya a. the Nitisastra of Sukra.)

16375. Report on public instruction in the Baroda State for the year 1923—24. Baroda 1925: State Pr. 9, 3, 83, 4, CXX, 2 S. ((Comm. of educ., B.)) L 565/600.

16376. (Jadhav, G. M.:) My aim and ideal in life. — Baroda: Educ. Dept 1926. 9 S. (Pamphlet No. 1.) ((Vf.)) L 514.

16377. Lippmann, Edmund O. v.: Geistige Getränke im früh-mittelalterlichen Indien. — 5 S. (SA.: Chemiker-Zeitung 1927, Nr. 1.) ((Vf.)) P 167/71.

16378. S[ain]t John, R. F. St. A.: Burmese Self-taught ⟨in Burmese and roman characters⟩ with phonetic pronunciation ⟨Thimm's system⟩. — London: Marlborough 1911. 168 S. (Marlborough's Self-taught Series. 25.) Ffe 1052. §

16379. Naylor, L. B.: A practical Handbook of the Chin language ⟨Siyin dialect⟩ containing grammatical principles with numerous exercises and a vocabulary. — Rangoon: Supdt., Govt. Pr. 1925. VI, 122 S. Ff . §

16380. le May, Reginald: An Asian Arcady. The land and people of Northern Siam. — Cambridge: Heffer 1926. XIV, 274 S., Tfn. ((R.)) Ob 2641.

16381. Maybon, Charles B[atiste]: Histoire moderne du pays d'Annam ⟨1592—1820⟩. Étude sur les premiers rapports des Européens et des Annamites et sur l'établissement de la dynastie annamite des Nguyên. Préf. de Henri Cordier. [Paris, thèse, lettres.] — Paris: Plon (1919). XIV, 418 S., 2 Kt. Ng 946. §

Iran

16382. Petrowicz, Alexander Ritter von: Sammlung Petrowicz. Arsaciden-Münzen. Katalog. — Wien 1904 [aufgekl.:] Halle a. S.: Riechmann. VI, 206 S., 25 Tf., 7 A. 4⁰. Mb 980. 4⁰. §

16383. Āhmad-ul-Umri, Turkomān: The Lady of the Lotus, Rup Mati Queen of Māndu. A strange tale of faithfulness. Transl. w. intr. a. notes together with 26 poems attributed to Queen Rup Mati done into verse by L[eslie] M[aurice] *Crump*. — London: Oxford Un. Pr. 1926. XI, 96 S., Tfn. ((Verl.)) Ec 1597.

16384. ʿAṭṭār. — Pand-i ʿAṭṭār. — (Istanbol 1266 m. al-ʿĀmira.) 42 S. ((Nachl. Hartmann.)) Ec 1621.

16385. ʿAṭṭār. — Ṣāliḥ Nāʾilī: Pand-i ʿAṭṭār šarḥi al-musammā Kenz-i naṣāʾiḥ, muṣaḥḥiḥ: Meḥmed Neǧīb. — Būlāq 1294 m. al-Bāhira. 280 S. ((Or. Sem.)) Ec 1622.
[jeder pers. Vers durch 5 türk. paraphrasiert; a. R. Qorān-Zitate]

16386. (Faḍl-allāh Ḥusainī Qazwīnī, Šaraf-ad-dīn: kitāb al-Mu'ǧam fī āṯār mulūk al-'Aǧam. — [Teheran?] 1259.) 308 S. Lith. mit hs. Zusätzen. ((Nachl. Socin.)) Ec 1674.

16387. Ǧalāl-ad-dīn Rūmī. — Jūsuf b. Aḥmad az-Zuhdī al-Maulawī: Šarḥ al-Maṯnawī al-musammā bi 'l-Manhaǧ al-qawī, ǧuz' 1—6. Muṣaḥḥiḥ: Muṣṭafā Wahbī. — Kairo 1289 m. al-Wahbijja. [arab. Komm.] ((Or. Sem.)) Ec 1780.

16388. Ḥāfiẓ. — Meḥmed Wehbi b. Sejjid Ḥasan Eš'arī al-Qonawī ḥaḍretlerinin Ḥāfiẓ Dīwānyna jazdyǧy šarḥ dir; (ǧuz' 1, 2.) — ([Istanbol] 1273). 460; 503 S. 4⁰. (2⁰.) Ec 1900. 4⁰.

16389. (Ḥikājat-i Šīrawaihī. [Hrsg.:] Muḥammad Ṣādiq Kalpāikānī. — o. O. 1275.) 88 ungez. S., Abb. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1944/300.

16390. al-Huǧwīrī al-Ġaznawī, Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Uṯmān b. Ābī 'Alī: kitāb Kašf al-maḥǧūb. — V(alentin) A(lekseevič) *Žukovskij*: Raskrytie skrytogo za zavesoj ⟨„Kašf-al'-Machdžub"⟩. Persidskij tekst, ukazateli i predislovie. Posmertnoe izdanie. — Leningrad 1926: Gosud. Akad. Tipogr. 64, 607, 8 S. 4⁰. (Naučno-Issledovatel'skij Institut sravitel'nogo izučenija literatur i jazykov Zapada i Vostoka pri Leningr. Gosud. Univ.) ((Inst.)) Ec 1946. 4⁰.

16391. Kitāb Hurmuz. ([Hrsg.:] Mīrzā Muḥammad al-Ḫwānsārī. o. O. u. J.). 68 ungez. S., Abb. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1946/350.

16392. Bāqir Muḥammad b. Muḥammad Taqī Maǧlisī: kitāb al-Iḫtijārāt min mu'allifāt al-fāḍil. [Astrol.] — o. O. [Persien] (1273). 88 ungez. S. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 2082.

(Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī Maǧlisī: Taḏkirat al-a'immah. — Tabrīz 1260.) 228 S. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 2082/30.

16393. Muḥammad Ḥusain Ḫān [b. Muḥammad Hādī]: Maǧma' al-ǧawāmi' wa-ḏahā'ir at-tarākīb; fī taṣḥīḥ Aḥmad Kabīr; ǧild 1, 2. — Calcutta 1254/1839 — 1256/1840. 6, 740; 6, 759 S. 4⁰ (2⁰). ((Nachl. Socin.)) Ec 2086. 4⁰.

16394. (Muḥammad Karīm Ibn Mahdī-Qulī Tabrīzī: Burhān-i ǧāmi' dar luġat-i fārsī. — Tabrīz 1260.) 228 Bl. 4⁰. ((Nachl. Socin.)) Ec 2087. 4⁰.

16395. Semenov, A[leksandr] A[leksandrovič]: K dogmatike pamirskogo Ismailizma. ⟨XI glava „Lica Very" [Waǧha-i dīn] Nasyr-i-Chosrova.⟩ — Taškent 1926. XII, 51 S. 4⁰. (Obščestvo dlja izučenija Tadžikistana i iranskich narodnostej za ego predelami.) ((T.)) Ec 2139/535. 4⁰.

16396. Šmidt, A[leksandr] Ė[duardovič]: Nâsiraddin-at-Tûsij ⟨672/1273⟩ po voprosu o svobodě voli. — 8 S. 4⁰. (SA.: Sbornik v čest D. F. Kobeko, 1913.) [N. über die Frage d. Willensfreiheit.] ((Vf.)) Ec 2143/80. 4⁰.

16397. Qā'ānī, Ḥabīb-allāh, Šīrāzī: kitāb-i Parišān. — [2.] Dīwān. [Hrsg.:] Muḥammad Ibrāhīm Šīrāzī. — Bombay 1277. 48, 395, 26 S. 4⁰ (2⁰). ((Nachl. Socin.)) Ec 2208. 4⁰.

16398. Sa'dī. — Sūdī: Šarḥ 'alā Gulistān li 'š-šaiḫ al-'ārif ar-rabbānī as-Sa'dī aš-Šīrāzī. — ([Istanbol] 1293 m. 'Alī Bek.) 4, 512 S. 4⁰ (2⁰). Ec 2294. 4⁰.

16399. Šaibānī, Abū 'l-Naṣr Fatḥ-allāh Ḫān. — Muntaḫab az maǧmu'a-i bajānāt-i Šaibānī. — Istanbol 1308 m. Uḫtar. 412 S. Ec 2364.

16400. 'Umar Ḫajjām: Rubā'ijjāt. — o. O. [Persien] 1274. Lith. 158 ungez. S. ((Nachl. Socin.)) Ec 2436.

16401. Bartold [Barthold]. V[asilij] V[ladimirovič]: Iran. Istoričeskij obzor. — Taškent 1926. 122 S. 4⁰. (Obščestvo dlja izučenija Tadžikistana i iranskich narodnostej za ego predelami.) ((T.)) Nf 554. 4⁰.
(Mesto irancev, Irana i iranskoj kultury v mirovoj istorii. — Geografija i ėtnografija Irana. — Istoričeskaja literatura na persidskom jazyke <s perevodami i podražanijami>. — Evropejskie issledovanija po istorii Irana i iranskoj kultury. — Russkie issledovanija.)

16402. The Persia Society. (Publications [1—14]). — London (1911—26) ((T.)) Nf 552.

1. Curzon of Kedleston, [George Nathaniel Curzon] Earl: Persian autonomy. 1911. 11 S.
2. Durand, H[enry] Mortimer, Sir: The charm of Persia. 1912. 15 S.
3. Lynch, H. F. B.: The importance of Persia. 1912. 12 S.
4. Browne, E[dward] G[ranville]: The literature of Persia. 1912. 43 S.
5. Waters, G., Lieut.-Col.: Persia: its people and the language of the Persians. 1912. 28 S.
6. Pollock, Frederick, Sir: A little Persian not a dangerous thing. — 1913. 22 S.
7. Browne, Edward Granville: The Persian press and Persian journalism. — 1913. 28 S.
8. Price, Morgan Philips: A Journey through Azerbaijan and Persian Khurdistan [!]. — 1913. 27 S., A.
9. Ameer Ali, Syed: Persian culture. — 1913. 31 S.
10. Turner, G. D.: An Account of the main events in Persia during the period oct., 1912, to oct., 1913, and a review of some of the literature publ. during that period. — 1913. 20 S.
11. Lectures delivered to the society 1913—1914. 72 S. [Einbandtitel]. (P. M. Sykes: Persian manners and customs. — Alexander Finn: Some reminiscences of a stay in Persia. — D. S. Margoliouth: Avicenna. — E. G. Browne: The religious influence of Persia.)
12. Margoliouth, D[avid] S[amuel]: The Place of Persia in the history of Islam. — 1925. 18 S.
13. Foster, William, Sir: The Commencement of the East India Company's trade with Persia. — 1926. 18 S.
14. Daulier-Deslandes, André. — The Beauties of Persia or an account of the most interesting features in that kingdom . . . By Mr. A. D.-D. Paris 1673. (Transl. by A[rnold] T[albot] *Wilson.* — 1926. 41 S.

16403. The Persian Crisis 1912. — [London 1912]. 40 S. (The Persia Committee. Pamphlet No. 1.) ((Persia Society)) Nf 572.
(John Galsworthy: Persia-Moritura. — Mr. W. Morgan Shuster and Persia. — Anglo-Russian Convention of 1907. — The Persia Committee letter to Sir Edward Grey of 12. Febr. 1912. — Summary of principal events affecting Persia since 1907.)

16404. Wilson, Arnold T[albot]: Early Spanish and Portuguese travellers in Persia. Part 1, 2. — 32 S. (SA.: The Asiatic Review 1926/27). ((Persia Soc.)) Ob 1974/320.

16405. Wilson, A[rnold] T[albot], Sir: Some early travellers in Persia and the Persian Gulf. — 16 S. (SA.: Journal of the Central Asian Soc. Vol. 12, 1925.) ((Persia Soc.)) Ob 1974/321.

16406. Wilson, Arnold [Talbot], Sir: The Bakhtiaris. — 21 S. (SA.: Journal of the Central Asian Soc. Vol. 13, 1926). ((Persia Soc.)) Oc 1442.

16407. Millspaugh, A. C.: The financial and economic situation of Persia 1926. Publ. by the Imp. Persian Government. — New York: Persia Soc. [of America] 1926. 37 S. ((Persia Soc., London.)) K 813.

16408. Wilson, Arnold T[albot], Sir: The opium trade through Persian spectacles. — S. 181—192. (SA.: The Asiatic Review 19 . .). ((Persia Soc.)) K 839.

16409. Wilson, Arnold Talbot, Sir: The military record and potentialities of the Persian Empire. — S. 823—41. (in: Journal of the Royal Soc. of Arts. Vol. 74, Nr. 3843, July 1926). ((Persia Soc.)) Nf 812.

Ural-altaisch

16410. Eurasia Septentrionalis Antiqua. Bulletin et mémoires . . . Zeitschrift für Erforschung der osteuropäischen und nordasiatischen Archäologie und Ethnographie. Journal for . . . Rédigé au nom de la Société Finlandaise d'Archéologie par U[nno] T[aavi] *Sirelius*, A[rne] M[ichael] *Tallgren*. 2. — Helsinki: Akat. Kirjakauppa; Leipzig: Harrassowitz [usw.] (1926). 4°. ((T.)) Na 71. 4°.
[Bd. 1 erscheint später].
2. Tallgren, A[rne] M[ichael]: La Pontide préscythique après l'introduction des métaux. — 1926. 248 S., 112 A., 1 Tf.

16411. Sköld, Hannes: Die ossetischen Lehnwörter im Ungarischen. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1925). 114 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 20. Nr. 4.) ((Vf.)) Fa 1109.

16412. Sköld, Hannes: Ungarische Endbetonung. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1925). 116 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 20. Nr. 5.) ((Vf.)) Fa 1109/5.

16413. Whymant, A. Neville J.: A Mongolian grammar outlining the Khalkha Mongolian with notes on the Buriat, Kalmuck, and Ordoss Mongolian. — London: Kegan Paul 1926. VIII, 74 S., 1 Tf. Fa 2207. §

16414. 'Alī. — Künh-ül-aḫbār nām 'Ālī ta'rīḫiniñ ǧild 1, 2, 3. 1–3, 4. 1 [mehr nicht ersch.?]. — [Istanbol o. J.] getr. Pag. 2 Bde. Fa 2605/10.

16415. Na'īmā: Ta'rīḫ, ǧild 1—6. — (Istanbol o. J.) Fa 2941.

16416. Qosṭanṭinīdī: Münteḫabāt-i āṯār-i 'oṯmānijje. Der-i-se'ādat 1288 Mekteb-i ṣynā'ī'. 6, 295 S. Fa 2972.

16417. Sa'd-ed-dīn, Meḥmed: Tāǧ et-tewārīḫ, ǧild 1, 2. — (Istanbol 1279—80) m. 'Āmire. Fa 2983/600.

16418. Ṣolāqzade: Ta'rīḫ. — Istanbol 1297 Maḥmūd Bek m. 773 S. Fa 3018/350.

16419. Izvestija Obščestva obsledovanija i izučenija Azerbajdžana. — Adarbāiǧāny tedqīq we tetebbü' ǧem'ijjetiniñ *Aḫbāry*. — *Bulletins* de la Société Scientifique d'Exploration et d'Étude d'Azerbaidjan. No. 1, 2. — Baku 1925—26. ((T.)) Ng .

16420. Materialy po istorii Azerbajdžana. — Adarbāiǧān tārīḫine dā'yr *Materiāllar*. Vypusk 1. — Baku: Obšč. obsl. i iz. Azerbajdžana 1926. ((T.)) Ng .
1. 'Abd-ul-laṭīf Efendi: Šeki ḫānlarynyñ iḫtiṣār üzre tāriḫi. — Istoria Šekinskich chanov. Tekst i perevod. Perevel s tjurkskogo A. (H.) *Dadašev*. — 1926. 13, 13 S.

16421. Hunter, G. W.: Mohammedan „Narratives of the Prophet" (Qysas ül-enbijā) covering the period from Zacharias to Paul. Turki text with engl. transl. — (Tihwa, Sin-kiang 1916). 65 autogr. Bl. Fa 3733. §

16422. Hunter, G. W.: Examples of the various Turki dialects. Turki text with engl. translation. — (Tihwa, Sin-kiang 1918). 70, 19, 23, 8 autogr. Bl. Fa 3733/5. §
(1. Zazaq. — 2. Tartar. — 3. Uzbek. — 4. Stanbul T.; Astrachan T.; Azerbijan T.)

16423. (Shih Wên-kuang & Chang Ch'êng-chi:) [chinesisch-osttürkisches Vokabular, ohne Titel]. — o. O. [in Sinkiang ca. 1861/74]. 34 Bl. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 4247. 4⁰.

16424. Mladenov, St[efan]: Vestiges de la langue des Protobulgares touraniens d'Asparuch en Bulgare moderne. — S. 38—53. (SA.: Revue des études slaves. T. 1, Paris 1921.) ((Vf.)) Fa 3890.

16425. Mladenov, St[efan]: Nadpisitě na starobŭlgarskoto sŭkrovište ot Nagy-Szent-Miklós <Banatsko>. — Die Inschriften des altbulgar. Goldschatzes von N. — S. 362—80 [bulg mit dt. Res.] (SA.: Godišnik na Narodnija Muzej za 1922—25). ((Vf.)) Fa 3890/3.

16426. Mladenov, St[efan]: Tomsenovijat opit za prěvod na naj-dŭlgija nadpis na starobŭlgarskoto sŭkrovište ot Nagy-Szent-Miklós. — S. 61—79. (SA.: Spisanie na Bŭlg. Akademija na naukitě. Kniga 35.) [Versuch e. Übers. der längsten Inschrift des altbulg. Schatzes von N.] ((Vf.)) Fa 3890/5.

Ostasien

16427. Université de Lyon. Bibliotheca Franco-Sinica Lugdunensis. Études et documents publiés par l'Institut Franco-Chinois de Lyon. Tome 1. — Lyon: impr. Bosc frères & Riou; Paris: Geuthner 1926. Ff 9.
1. Won Kenn <Hwang Kyuan-cheng> (Huang Chüan-sheng): Origine et évolution de l'écriture hiéroglyphique et de l'écriture chinoise. — 1926. 95 S. ((R.))

16428. Wong, Y. W. (Wang Yün Wu): Wong's System of chinese lexicography. The four-corner numeral system in arranging chinese characters. — Shanghai: Commercial Pr. 1926. 48 S., 13 ungez. Bl. ((Vf.)) Ff 392.

16429. Woitsch, L[eopold]: Einige Hsieh-hou-yü. — Peking 1908. 14 S. ((Vf.)) Ff 397/350.

16430. Woitsch, L[eopold]: Zum Pekinger Suhua. Teil 1. — Peking 1908. 56 S. ((Vf.)) Ff 397/351.

16431. Woitsch, L[eopold]: Contributions à la connaissance du langage de Pékin. — Pékin 1909: Impr. des Lazaristes. 13 S. ((Vf.)) Ff 397/352.

16432. Woitsch, L[eopold]: Varia Sinica. Heft 1, 2. — Wien 1921—22. [Steindr.] ((Vf.)) Ff 397/360.
1. (Beiträge zur Kenntnis der Pekinger Umgangssprache. — Ein gesuchter Arzt. [Novelle]. — Über zwei Vokalverbindungen im Nordchinesischen.) 1921. 38 S.
2. Po Chü-i: Gedichte [Chin. u. dt.] Aus dem Chin. übers. 1922. 45 S.

16433. Arendt, C[arl]: T'ung-su Ou-chou shu ku hsin pien. — Tales from the West in the Vernacular of Peking. — Peking 1875. 36 Bl. ((Nachl. Hartmann.)) Ff 411.

16434. Karlgren, Bernhard: On the authenticity and nature of the Tso Chuan. — Göteborg 1926: Elander. 65 S. (Göteborgs Högskolas Årsskrift 32. 1926: 3.) ((Vf.)) Ff 609.

16435. Ling Shan-ch'ing: T'ai-p'ing t'ien-kuo ye-shi. [2. Aufl.] — Shanghai: Wên-ming shu-chü & Chung-hua shu-chü 1924. Getr. Pag. 2 Tl. [Nichtamtl. Gesch. des himml. Reiches der T'ai-p'ing; Vorrede dat. 1923]. Ff 660. §

16436. Ma Chu: Chih-nan yao yen. — o. O. [in Yün-nan 1864]. 4 pên. [Wegweiser zu den wichtigsten Lehren (des Islam); Vorrede dat. 1683]. ((Nachl. Hartmann.)) Ff 692.

16437. **Ma Po-liang**: Chiao k'uan chieh yao. [Hrsg.:] Ma Yuan-chang. — Chin-ch'ê [= Ch'êng-tu 1871]. 1 pên. [Abriß der wichtigsten Glaubensstücke (des Islam); relig. Termini in arab. Schrift]. ((Nachl. Hartmann.)) Ff 693.
[vgl. Wylie Notes S. 181; Vissière RMM. 13, 1911, 43 f.]

16438. **T'ai-hsü**: Ta-ch'êng yü jen-chien liang pan wên-hua. — Shanghai: T'ai-tung t'u-shu-chü [1925]. 54 S., 1 Tf. [Die beiden Kulturen des Mahāyāna und der Welt.] Ff 1002/50. §

16439. **T'ai-hsü**: Jên-Shêng kuan ti k'o-hsio. [3. Aufl.]. — Shanghai: T'ai-tung t'u-shu-chü [1926]. 97, 4 S. [Die Wissenschaft von den Lebensanschauungen; 1. Aufl. 1925]. Ff 1002/55. §

16440. **T'ai-hsü**: Lu-shan hsio. — Shanghai: T'ai-tung t'u-shu-chü (1926). 4, 379 S. [Die Lehre vom Lu-Berg, Slg. von Reden]. Ff 1002/60. §
[Der Lu-shan in Kiukiang ist Sitz der buddhist. Schule, der T'ai-hsü vorsteht].

16441. **T'ien-fang li yüan**. [Hrsg. des Neudr.:] Ma Yu-ling [aus] Tien-nan, Yün-nan. — Ch'êng-tu (1875/76). 9, 7 Bl. [Ursprung des muhamm. Kalenders; chin. u. arab.] ((Nachl. Hartmann.)) Ff 1009.

16442. **Testamentum novum**; chines. — Hsin-yo ch'üan-shu. — Shanghai: Mei-hua shu-kuan 1887. Getr. Pag. ((Nachl. Hartmann.)) Jb 3476/10.

16443. **Testamentum novum**; chines., Nanking. — Hsin-yo ch'üan-shu. — Shanghai: [Brit. a. F. B. S. 1882]: Shen-pao. Getr. Pag. ((Nachl. Hartmann.)) Jb 3486.

16444. **China** 〈1926〉 No. 1—3. — London: HMSO. 1926. Ng 72/150. §
1. **Papers** respecting the First Firing in the Shameen Affair of June 23, 1925. — 1926. 15 S. (Cmd. 2636).
2. **Report** of the Advisory Committee together with other documents respecting the China Indemnity. — 1926. 197 S. (Cmd. 2766).
3. **Report** of the Commission on Extra-territoriality in China. — 1926. 130 S. (Cmd. 2774).

16445. **Wilhelm**, Richard: Chinesische Lebensweisheit. — Darmstadt: O. Reichl 1922. 107 S. ((Vf.)) L 692.
(Vom Sinn des Lebens. — Erziehung zum Gemeinschaftsleben. — Das Buch der Wandlungen.)

16446. **Cowdry**, E. V.: A Comparison of ancient chinese anatomical charts with the „Fünfbilderserie" of Sudhoff. — 25 S., 6 Tf. (SA.: The Anatomical Record. Vol. 22, No. 1, August, 1921.) ((Dr. med. Reinhold Müller, Liegnitz.)) P 59.

16447. *Institut* zur Förderung der wechselseitigen Kenntnis des geistigen Lebens und der öffentlichen Einrichtungen in Deutschland und Japan 〈**Japaninstitut**〉 E. V. (Satzung; Reden, gehalten zur Eröffnung am 4. Dez. 1926). — Berlin (1926). 36 S., 1 Pl. 4⁰. Fg 48. 4⁰.

16448. [**Ku Ye-wang**:] Meiji Gyokuhen. [Hrsg.:] Gotō Kōken. — [Tōkyō?]: Nakamura Shōbidō, Meiji 32 [1899]. 1 pên. 11 : 7,7 cm. [japan. Ausg. des Yü-pien oder Yü-p'ien]. ((Nachl. Hartmann.)) Fg 166.
[vgl. Pelliot, BEFEO. 2, 323 ff.]

16449. **Pierson**, J. L., jr.: 10000 Chinese-Japanese Characters. — Leiden: Brill 1926. XI, 8, 746 S. 4⁰. ((Notgem.)) Fg 190. 4⁰.

16450. **Dai-Nihon-Komonjo**. — [Tokyo: Imp. Univ.] 54 Bde. [unvollständig]. ((T.)) Fg 294.
Hennen-monjo [15 Bde.] Bd. 1, 2, 4, 6—15.
Iyewake-monjo I. [8 Bde.] Bd. 1, 2, 7; II.; III. Bd. 1—10; IV. 1—6; V. 1—2; VI.—IX.
Bakumatsu-Gaikokukankei-monjo [? Bde.] I. 1—4; II. 1—8.

16451. Gluskin, A. E.: Pesni Jamato ⟨Tanka⟩. Perevod s japonskogo. — Leningrad 1926. 34 S. (Izdanie Vsesojuznogo Obščestva kul'turnoj svjazi s zagranicej). ((T.)) Fg 254.

16452. Chikamatsu. — Masterpieces of Chikamatsu (Monzaémon) the Japanese Shakespeare. Transl. by Asataro *Miyamori*, rev. by Robert *Nichols*. — London: Kegan Paul; New York: Dutton 1926. XIV, 359 S., 74 A. auf Tfn. (The Yamato Soc., Tokyo.) ((Yamato Soc.)) Fg 283.
(Introd. — The Almanac of love ⟨Koi Hakké Hashiragoyomi⟩. — Fair ladies at a game of poem-cards ⟨Kaoyo Utagaruta⟩. — The courier for Hades ⟨Meido no Hikyaku⟩. — The love suicide at Amijima ⟨Shinjū Ten-no-Amijima⟩. — The adventurers of the Hakata damsel ⟨Hakata Kojorō Namimakura⟩. — The tethered steed ⟨Kwan-Hasshū Tsunagi-Uma⟩.)

16453. Szŭ-ma-ch'ien: Shiki retsuden kōgi chūkan. [Hrsg.:] Shirei Toshiaki. [Band 2.]. — Tōkyō: Hakubunkwan, Meiji 32 [1899]. 536 S. (Shina bungaku zensho. 23.) [japan. komm. Ausg. der im Shi-ki enth. Biographien.] ((Nachl. Hartmann.)) Fg 560.

16454. Dajōkwannisshi. Keiō 4, [Nr.] 7, 8, 34, 42. — Tōkyō [1868]. 4 pên. [Staatsanzeiger.] ((Dr. Uto Melzer, Graz.)) Fg 700.

16455. Wakatsuki, Fukujirô: Le Japon traditionnel. — Paris: Au Sans Pareil 1926. II, 166 S. Oc 2078. §

16456. Sasaki, Gessho: A study of Shin Buddhism. — Kyoto: Eastern Buddhist Soc. Taisho 14 ⟨1925⟩. VI, 145 S. Hb 2612. §

Afrika, Ozeanien

16457. Meinhof, Carl: Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben dargestellt. — Oslo: Aschehoug; Leipzig: Harrassowitz [usw.] 1926. 96 S., 7 Tf. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie A, 7.) ((Vf.)) Hb 3467.

16458. Del Río Joan, Francisco: África Occidental Española ⟨Sáhara y Guinea⟩. — Madrid 1915. 391 S., 35 Tf., 99 A. (Min. de Estado, Sección Colonial.) Ob 691. §

16459. Breyne, Marc R[omeo]: Südafrika die Zukunft. 1.—3. T. — Berlin [usw.]: Morawe & Scheffelt 1926. VIII, 241 S., 40 Tf., 1 Kt. ((R.)) Ob 650.

16460. Reche, E[mil]: Tangaloa. Ein Beitrag zur geistigen Kultur der Polynesier. — München, Berlin: R. Oldenbourg 1926. IX, 111 S. ((R.)) Oc 2250.

Orientalische Kunst und Archäologie

16461. Bonnet, Hans: Die Waffen der Völker des alten Orients. — Leipzig: Hinrichs 1926. IV, 223 S., 107 A. ((Vf.)) Qa 24.

16462. Unger, Eckhard: Assyrische und Babylonische Kunst. — Breslau: F. Hirt 1927. 140 S., 104 A., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Qb 278/5.

16463. Excavaciones en Medina Azahara. Memoria sobre lo descubierto en dichas excavaciones redactada por Ricardo *Velázquez* Bosco. — Madrid 1923: Rev. de arch. IV, 24 S., 30 Tf., 1 B. (Junta superior de excavaciones y antigüedades. Num. 54.) Qb 442. §
(S. I—IV: Datos biogr. del exc. senor don R. V. B.)

16464. Excavaciones en Medina Azzahra ⟨Córdoba⟩. Memoria de los trabajos realizados por la comision delegado-directora Rafael *Jiménez* (Amigo) [usw.]. — Madrid 1924 Rev. de arch. 19 S., 9 Tf. (Junta superior de excavaciones y antigüedades. Num. 67.) Qb 443. §

16465. Diez, Ernst: Die Kunst Indiens. — Wildpark-Potsdam: Athenaion [1925]. 193 S., 13 Tf., 231 A. 4⁰. (Handbuch der Kunstwissenschaft. Ergbd. — Arbeiten des Ersten Kunsthistor. Instituts d. Univ. Wien.) ((R.)) Qb 612/700. 4⁰.

16466. Schierlitz, Ernst: Die bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in der älteren ethnographischen Literatur. — (München, phil. Diss. 1926.) — Hannover: Lafaire 1927. 94 S. ((R.)) Qb 682/350.

16467. Krom, N[icolaas] J[ohannes]: The Life of Buddha on the stūpa of Barabuḍur according to the Lalitavistara-text [De levensgeschiedenis van den Buddha op Barabuḍur, engl.]. — The Hague: Nijhoff 1926. VIII, 131, 120 A. 4⁰. ((R.)) Qb 713. 4⁰.

16468. Grosse, Ernst: Kunst und Leben in Ostasien. Vortrag gehalten 1924 im Gewerbemuseum Winterthur. — (Zürich o. J.: Gewerbeschule) 12 S. Qb 693/620. §

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2549 Herr C. H. Armbruster, Marmacén, Puerto de Antraitx, Mallorca (Spanien).
2550 Herr Priv.-Doz. Dr. Robert Szentiványj, Balatonboglár (Ungarn).
2551 Herr Purshohamdas Thakurdas, Kt. C. J. E., M. B. E., M. L. D., Bombay (India), Malabar Castle Rigge Road, Malabar Hill.
2552 Herr Priv.-Doz. D. Dr. Friedrich Schmidtke, Breslau, Uferstr. 1.
2553 Herr Prof. Dr. Hans Reichelt, Hamburg, Alte Rabenstr. 27.
2554 Herr Dr. Nachman Schapiro, Kaunas, Jonorio g-ve 2a.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1927 eingetreten:
137 The Museum of Fine Arts. The Library, Boston, Mass. U. S. A.
138 Oberrat der Israeliten, Karlsruhe i/B., Kriegsstr. 154.
139 Japaninstitut, Dr. Fr. M. Trautz, Berlin C 2, Schloß.
140 Bibliothek der Abtei Maria Laach, Maria Laach, Rheinland.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Dr. Hans Abel, Dresden-A. 16, Striesenerstr. 9.
Herr Generalkonsul Dr. Bethcke, Mukden, Deutsches Konsulat.
Herr Dr. Gerhard Beyer, Bad Lippspringe i/Westf., Heilstätte zum Heil. Geist.
Herr Prof. Dr. A. Debrunner, Jena, Landgrafenstieg 5.
Herr Dr. Gerhard Deeters, Leipzig, Emilienstr. 16 II.
Herr Prof. Dr. K. Döhring, Berlin-Halensee, Joachim Friedrichstr. 17.
Herr Prof. Dr. Max Ebert, Königsberg i/Pr., Fürstenallee 11.
Herr Joseph James Flemming, Höchst a/M.
Herr Priv.-Doz. Dr. A. H. Francke, Berlin-Steglitz, Buggestr. 15.
Herr Prof. Dr. Hermann Güntert, Heidelberg, Universität.
Herr Prof. Dr. R. Hartmann, Heidelberg, Landfriedstr. 10.
Herr Dr. Chung Se Kimm, Leipzig, Hardenbergstr. 16 part.
Herr stud. phil. Günther Köhler, Dresden-A. 20, Bodenbacherstr. 16b.
Frl. Dr. Gerda Krüger, cand. jur., Münster/W., Krummenhimpen 3.
Herr Ferdinand Lessing, Berlin-Johannisthal, Waldstr. 32.
Herr Prof. Dr. Manu Leumann, Zürich, Clausiusstr. 50, III.
Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Enno Littmann, Tübingen, Waldhäuserstr. 50.

Herr Konsul Wilhelm Litten, Bagdad (Irak), German Consulate, River Street 278/9.
Herr Dr. phil. Hans Losch, Bonn a/Rh., Talstr. 32.
Herr Generalkonsul a. D. Dr. phil. J. H. Mordtmann, Berlin NW 23, Holsteiner Ufer 5.
Herr Prof. Dr. Hermann Pick, Jerusalem (Palestina), P. O. B. 658.
Herr Dr. Martin Pleßner, Berlin W 50, Tauentzienstr. 10, Gartenh. part.
Herr Dr. Stefan Przeworski, Warszawa (Polen), Marszalkowska 68 m. 14.
Herr Prof. Dr. Julius Ruska am Forschungs-Institut für Geschichte der Naturwissenschaften, Berlin C 2, Schloß.
Herr Rainer Ruseler, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinischestr. 59 III.
Herr Prof. Dr. H. H. Schaeder, Königsberg i/Pr., Hardenbergstr. 5.
Herr Prof. Dr. E. Schwyzer, Bonn a/Rh., Richard Wagnerstr. 62.
Herr Prof. Dr. F. Stummer, Jerusalem (Palestina), P. O. B. 395.
Herr Dr. phil. Karl Tiemann, Gothenburg, Klockaregatan 3.
Herr Dr. H. Torczyner, Berlin W 50, Bambergerstr. 57.
Herr stud. phil. et med. Gerhard Türk, München 13, Schließfach 3.
Herr Dr. Poul Tuxen, Kopenhagen, Sortedams Dossering 63 B.
Herr Dr. Hans Untersweg, Graz I., Joaneum.
Herr Gerhard Walter, Pfarrverweser, Kirchensittenbach b/Hersbruck.
Herr Dr. Ernst Weidner, Berlin-Wilmersdorf, Babelsbergerstr. 48.
Herr Dr. Paul Wittek, Constantinople-Cadikeuj, Djevizlik, Rue Hasirdjibachi 48.
Herr Dr. Woskin-Nehartabi, Leipzig, Hohestr. 17 I.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Hilfsprediger Ad. Cramer, Jennelt.
Herr Vikar Karl Eiermann, Karlsruhe.
Herr H. Kazemzadeh, Berlin.
Herr Staatsbibliothekar Meckelein, Berlin.

Verstorben:

Herr Prof. Dr. Goussen, Godesberg.
Herr Prof. Gressmann, Berlin.
Herr Prof. Dr. K. F. Johansson, Upsala.
Herr Prof. Leopold Kürcz, Trencsén.
Herr Prof. Dr. Ed. Naville, Versoix.
Herr Prof. B. Schüttheim, Lahr.

INSTITUT KERN

LEIDEN (Holland)

Im April des Jahres 1925 wurde an der Universität Leiden in Holland ein Forschungsinstitut für indische Archäologie gegründet. Das Ziel dieses nach dem großen holländischen Orientalisten Kern benannten Instituts ist die Förderung des Studiums der indischen Archäologie im weitesten Sinne, das heißt nicht nur die Altertumsforschung des eigentlichen Indien, sondern auch die des weiteren Indien, Indonesiens und Ceylons, folglich aller von der indischen Kultur beeinflußten Gebiete, einschließlich der alten Geschichte, der Kunstgeschichte, Epigraphik, Iconographik und Numismatik jener Länder.

Das Institut Kern hat jetzt seinen Sitz in einem der historisch bedeutsamen Gebäude der Stadt Leiden und verfügt über eine Bibliothek, über Sammlungen von Photographien, Diapositiven, Abgüssen von Skulpturen, Abklatschen von Inschriften, und anderer auf das erwähnte Studiengebiet bezüglicher Materialien. Ausländische Gelehrte und Studenten, welche diese Sammlungen ausnützen wollen, werden sehr willkommen sein. Wir hoffen, daß Gelehrte verschiedener Nationalitäten sich an der vom Institut Kern geplanten Arbeit beteiligen werden, und daß das Institut dadurch internationale Bedeutung erlangen wird.

Das Institut hat zunächst die Veröffentlichung einer jährlichen Bibliographie der indischen Archäologie in Aussicht genommen, die in systematischer Anordnung alle Titel der auf das oben erwähnte Studiengebiet bezüglichen Bücher und Artikel enthalten soll. Wir beabsichtigen dazu noch in einer kurzgefaßten Vorrede die wichtigsten im betreffenden Jahre gemachten archäologischen Entdeckungen zu besprechen unter Hinzufügung einiger guten Illustrationen, wenn die Geldmittel es gestatten. Wir wünschen diese jährliche bibliographische Liste so vollständig wie möglich zu gestalten, besonders in Bezug auf in Indien erscheinende archäologische Veröffentlichungen, weil diese oft, durch ihre Veröffentlichung in örtlichen Zeitschriften, von europäischen und amerikanischen Gelehrten nicht beachtet werden. In dieser Beziehung werden alle diejenigen, welche sich mit dem Studium der indischen Archäologie und verwandter Gebiete beschäftigen, gebeten, dem Institut Exemplare ihrer Veröffentlichungen zugehen zu lassen. Es wird uns möglich sein, jedem

Mitglied des Institutes ein Exemplar der geplanten Bibliographie zuzusenden.

Man kann unser Unternehmen fördern, indem man dem „Institut Kern“ als Mitglied beitritt. Diejenigen, welche Mitglied zu werden wünschen, werden gebeten sich bei dem Sekretär des „Institut Kern“, Leiden (Holland), anzumelden. Einfache Mitglieder zahlen einen jährlichen Beitrag von 5 Gulden oder einen einmaligen Betrag von 100 Gulden. Donatoren zahlen 25 Gulden jährlich oder 500 Gulden auf einmal.

Prof. Dr. J. Ph. Vogel. R. A. Kern.
Prof. Dr. N. J. Krom. Prof. Dr. A. W. Byvanck.
Dr. J. H. Kramers. Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong.
Prof. Dr. M. W. de Visser.

Zur Kenntnisnahme

Der 17. Internationale Orientalistenkongreß findet in der Zeit vom 27. August bis 1. September 1928 in Oxford statt.

Es sind neun Sektionen vorgesehen. — Mitgliedschaft wird erworben durch Meldung und Zahlung von 1 Pfund Sterling, wofür später die Berichte geliefert werden. Familienangehörige zahlen die Hälfte. Schatzmeister ist G. R. Driver Esq., M. C., M. A., Magdalen College, Oxford. Alle Anfragen sind zu richten an: Secretary, International Congress of Orientalists, Indian Institute, Oxford. Anmeldungen von Vorträgen bis zum 1. März erbeten.

Der 5. Deutsche Orientalistentag findet unmittelbar vorher in der Zeit vom 21.—25. August 1928 in Bonn statt.

Mit ihm ist verbunden die Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die Feier des 50jährigen Bestehens des Deutschen Palästinavereins und eine besondere Internationale Alttestamentlertagung. Die Programme werden demnächst versandt werden. Alle Anfragen sind zu richten an das Orientalische Seminar der Universität, Bonn, Poppelsdorfer Allee 25.

ZEITSCHRIFT

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

*

Im Auftrage der Gesellschaft

herausgegeben von

Georg Steindorff

Neue Folge · Band 6

(Band 81)



LEIPZIG 1927

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

IN KOMMISSION BEI F. A. BROCKHAUS

INHALT

des sechsten Bandes der

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Seite

M. Noth, Gemeinsemitische Erscheinungen in der israelitischen Namengebung 1
A. Hillebrandt, Die Anschauungen über das Alter des Ṛgveda 46
Fritz Heichelheim, Zum Weiterleben der griechischen Zahlenbuchstaben 78

Anzeigen: Bezold, Carl: Babylonisch-assyrisches Glossar. Nach dem Tode des Verfassers unter Mitwirkung von Adele Bezold zum Druck gebracht von Albrecht Götze. Von A. Ungnad 82
Dr. Eberhard Friedrich Bruck, Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. Von A. Ungnad 87
Jayne, Walter Addison: The Healing Gods of Ancient Civilizations. Von Reinhold F. G. Müller 89
Dutt, Nripendra Kumar: The Aryanisation of India. Von Wilhelm Printz 90
Macphail, James M.: Aśoka. 2. ed. rev. and enl. Von Wilhelm Printz 90
Reiner, Julius: Buddha. Von Wilhelm Printz 91
Blumhardt, James Fuller: Catalogue of the Hindustani manuscripts in the Library of the India Office. Von Wilhelm Printz 91
Tavernier, Jean-Paptiste: Travels in India. Von W. Printz 91
Curzon of Kedleston: Leaves from a vice-roy's note-book and other papers. Von Wilhelm Printz 92
Vâsvâni, T. L.: Indische Schriften. Von Wilhelm Printz . 92
Grierson, Sir George A.: Bihar Peasant Life, being a discursive catalogue of the surroundings of the people of that province. Von Wilhelm Printz 92
Lewis, Frederick: Sixty-four Years in Ceylon. Reminiscences of life and adventure. Von Wilhelm Printz. 93
Smith, William Carlson: The Ao Naga tribe of Assam. A study in ethnology and sociology. Von Wilhelm Printz . . . 93
Le May, Reginald: An Asian Arcady. The land and peoples of Northern Siam. Von Wilhelm Printz 94

Seite

Coupland, R.: Raffles. 1781—1826. Von Wilhelm Printz . 94
Sidney, R. J. H.: Malay Land. „Tanah Malayu". Some phases of life in modern British Malaya. Von Wilhelm Printz . 94
Tuckermann, Walther: Die Philippinen. Ein kulturgeographischer Rück- und Ausblick. Von Wilhelm Printz . . 95
Schultz-Ewerth, Erich: Erinnerungen an Samoa. Von Wilhelm Printz 95
Schulze-Maizier, Friedrich: Die Osterinsel. Von W. Printz 96
Gregory, J. W.: The menace of colour. A study of the difficulties to the association of white and coloured races, . . . 2. ed. Von Wilhelm Printz 96
Wong, Y. W. (Wang Yün-Wu): Wong's System of chinese lexicography. The four-corner numeral system in arranging chinese characters. Von Wilhelm Printz 97
Totenschau 98

Otto Strauß, Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme 99
K. Budde, Verfasser und Stelle von Mi. 4, 1–4 (Jes. 2, 2–4) . . . 152
Enno Littmann, Franz Praetorius † 159

Anzeigen: Gray, George Buchanan: Sacrifice in the Old Testament. Its theory and practice. Von Martin Noth. . . . 168
Korostovetz, Iwan Jakowlewitsch: Von Cinggis Khan zur Sowjetrepublik. Eine kurze Geschichte der Mongolei. Von E. Haenisch 170
E. V. Zenker: Geschichte der chinesischen Philosophie zum ersten Male aus den Quellen dargestellt. Erster Band. Von H. Haas 174
Obbink, H. W.: De magische Beteekenis van den Naam inzonderheit in het oude Egypte. Von Hans Bonnet 175
Lexa, François: La Magie dans l'Egypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte. Von Hans Bonnet 177
Kees, Hermann: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. Von Hans Bonnet 179
Schoch, C.: Verbesserung der Schram'schen Sonnenfinsternis-Tafeln. Von Wilhelm Printz. 189
Max Ebert: Vorgeschichtliches Jahrbuch. Von Wilhelm Printz 189
Callet, Charles: Paléolinguistique et préhistoire. Von W. Printz 190
Bonin, Burkhard v.: Die Götter Griechenlands. Von W. Printz 190
Devonshire, Mme. R. L.: L'Égypte musulmane et les fondateurs de ses monuments. Von Wilhelm Printz 190
Krauss, Samuel: Joachim Edler von Popper. Von W. Printz 191
Reche, E.: Tangaloa. Ein Beitrag zur geistigen Kultur der Polynesier. Von Wilhelm Printz 191

Seite

Barrett, R. & K.: The Himalayan Letters of Gypsy and Lady Ba. Von Reinhold F. G. Müller 192
Breyne, Marc R[omeo]: Südafrika die Zukunft. Von W. Printz 192
Totenschau 193

Karl Florenz, Die japanische Komödie und ihre Charaktertypen 195
Viktor Christian, Das Wesen der semitischen Tempora . . . 232
Walther Wüst, Über die neuesten Ausgrabungen im nordwestlichen Indien 259
Hans Heinrich Schaeder, Vilhelm Thomsen. Ein Nachruf . 278

Anzeigen: E. G. Klauber† und C. F. Lehmann-Haupt, Geschichte des alten Orients. Von F. Schachermeyer . . . 284
H. Bonnet, Die Waffen der Völker des Alten Orients. Von H. Kees 287
Aage Bentzen, Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen. Von Joachim Begrich 290
Cumont, Franz, membre de l'Institut, Fouilles de Doura-Europos (1922—1923). Von E. Honigmann 294
Pallis, Svend Aage, Mandaean Studies. Von M. Lidzbarski 298
Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al Tawhid, Exposé de la Religion musulmane, par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik. Von R. Hartmann. 301
An Encyklopaedic History of Indian Philosophy Vol. 2. R. D. Ranade, A Constructive survey of Upanishadic Philosophie. Von Otto Strauß 303
Carl Meinhof, Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. Von O. Dempwolff . . . 305
Westermann, Diedrich, Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu. Von Maria v. Tiling 306

Bücheranzeigen von Wilhelm Printz:

Lokotsch, Karl, Etymologisches Wörterbuch der europäischen ⟨germanischen, romanischen und slavischen⟩ Wörter orientalischen Ursprungs 311
Weltpolitische Bildungsarbeit an Preußischen Hochschulen (Festschr.) 312
Peter Thomsen, Die Palästina-Literatur 313
Fulton, Alexander S. and A. G. Ellis, Supplementary Catalogue of Arabic printed books in the British Museum 314
S. M. Edwardes, Babur: diarist and despot 314
Sir Edward Gait, A History of Assam 314
The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu. S. Sukthankar, Ādiparvan, fasc. 1 314
A. A. Macdonell, India's Past. A survey of her literatures, religions, languages and antiquities 315
Paul Schebesta, Bei den Urwaldzwergen von Malaya 315
Johan Gunnar Andersson, Der Drache und die fremden Teufel 316

Seite

Türkische Erzähler der Gegenwart. Eingeleitet und übersetzt von Otto Spies . . . 316
Ghaselen des Hafis . . . 316
Penzer, Norman M., Nala and Damayanti . . . 317
Keilschrifttexte in den Antiken-Museen zu Stambul. Von B. . . 317
Dastur-i-'Ushshāq, „The Book of Lovers". Von Franz Taeschner 318
Les Joyaux de l'Orient: Djami, le Béharistan par Henri Massé. Von Franz Taeschner . . . 318
Totenschau . . . 319
De Goeje-Stiftung. Mitteilung . . . 320

Bibliotheksbericht . . . I
Zugangsverzeichnis der Bibliothek der D. M. G. Mitte Juli bis Ende Oktober 1926 . . . II
Deutscher Orientalistentag Hamburg vom 28. Sept. bis 2. Okt. 1926 XXXII
1. Allgemeine Vorträge . . . XXXII
2. Fachsitzungen . . . XXXVIII
I. Sprachen und Kulturen Ägyptens, Assyriens und Kleinasiens . . . XXXVIII
II. Altes Testament und Semitistik . . . LII
III. Islamischer Orient . . . LIX
IV. Byzantinischer Orient . . . LXVI
V. Kulturen und Sprachen Indiens und Irans einschließlich Zentralasiens . . . LXX
VI. Kulturen und Sprachen Chinas und Japans . . . LXXVI
VII. Kulturen und Sprachen Indonesiens und der Südsee LXXXVI
VIII. Kulturen und Sprachen Afrikas . . . LXXXIX
3. Vorträge besonderer Tagungen . . . XCIII
I. Alttestamentlertag . . . XCIII
II. Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas . . . XCVI
Alphabetisches Verzeichnis der Vortragenden . . . XCVI

Zugangsverzeichnis der Bibliothek der D. M. G. Ende Oktober 1926 bis Ende Januar 1927. . . . CI
Mitgliedernachrichten . . . CXXXIII
Institut Kern in Leiden (Holland) . . . CXXXV

Bibliotheksbericht. . . . CXXXVII
Zugangsverzeichnis der Bibliothek der D. M. G. Ende Januar 1927 bis Ende Oktober 1927 . . . CXXXVIII
Protokollarischer Bericht der Mitgliederversammlung . . . CLVI
Auszug a. d. Rechnung über Einnahmen u. Ausgaben 1926 . CLVIII
Mitgliedernachrichten . . . CLX

Die japanische Komödie und ihre Charaktertypen.

Von

Karl Florenz.

I. Entstehung und Wesen der Kyōgen.

Man stellt sich häufig die Japaner als ein Volk vor, das seit etwa einem halben Jahrhundert in steigendem Maße seine alte asiatische Kultur von sich geworfen habe und diese auf allen Gebieten des Lebens durch die westliche Zivilisation zu ersetzen trachte. Man sieht in ihnen, verglichen mit den übrigen Ostasiaten, ein ungewöhnlich neuerungssüchtiges Volk. Bis zu einem gewissen Grade ist diese Ansicht auch richtig, soweit man nämlich die Erscheinungen des staatlichen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens ins Auge faßt; doch verliert sie den größten Teil ihrer Gültigkeit, sobald es sich um das mehr Intime der Kultur handelt, das sich z. B. in Sitte und Religion, in Literatur und Kunst äußert. Denn neben der uns besonders auffälligen Neuerungssucht liegt, zwar etwas verborgener, darum aber nicht minder wirklich, in der japanischen Seele ein stark konservativer Zug. Die Geschichte der japanischen Kultur zeigt uns von ihren Anfängen bis heute einen beständigen, oft leidenschaftlichen Kampf dieser beiden Richtungen und Neigungen, und dem Beobachter des japanischen Lebens bietet sich darum ein Bild von seltener Mannigfaltigkeit: Einheimisches und Fremdes, Östliches und Westliches, Uraltes und Neuerworbenes in knappem Raume nahe beieinander. Auf das Theater (im weitesten Sinne) angewendet, will dies besagen, daß wir neben den jetzt allgemein herrschenden und von den unsrigen nicht allzusehr abweichenden Formen des modernen Theaterspiels auch noch die mannigfaltigsten

Arten seiner geschichtlichen Vorläufer aus längst vergangenen Jahrhunderten lebendig erhalten antreffen. So begegnen wir beispielsweise an den shintoistischen Tempelfesten (Matsuri), die etwa unseren Kirchweihfesten entsprechen, den uralten Maskenpantomimen als Bestandteilen des religiösen Kultes; ferner bietet sich häufig Gelegenheit, die mittelalterlichen lyrischen Chordramen und ihre komischen Gegenstücke aufführen zu sehen. Das teils gesungene, teils gesprochene lyrische Chordrama, japanisch *Nō* „Kunstspiel“ genannt, das in vielen Punkten der alten griechischen Tragödie ähnelt, ist wie diese religiösen Ursprungs, ist nämlich aus den eben genannten pantomimischen Spielen, die auf den Tempelbühnen aufgeführt wurden, entstanden. Es hat seine künstlerische Weiterbildung auch durch Leute erfahren, die als Priester dem großen Kasuga-Tempel zu Nara angehörten und die das Schauspielern als erblichen Familienberuf ausübten. Die Loslösung dieser Spiele vom Tempelkult, die Hinüberleitung vom ursprünglich rein religiösen Charakter in Spiele von mehr und mehr weltlicher Art, vor allem aber die poetische und künstlerische Ausgestaltung und die Festlegung einer bestimmten dramatischen Technik, die bis heute wesentlich unverändert beibehalten worden ist, vollzog sich gegen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts[1]).

Ungefähr zu derselben Zeit, wo die feierlich ernste Kunstform dieser Nō-Dramen entstand, begann auch für die komischen Spiele, die auf denselben Tempelbühnen teilweise von denselben Schauspielern zur Ergötzung von Menschen und Göttern aufgeführt wurden, eine neue bedeutungsvolle Ära.

Soweit unsere Überlieferungen in das Altertum zurückreichen, haben die Japaner stets eine ausgesprochene Vorliebe für Komik und Parodie gehabt, und wir beobachten in diesem

---

1) Das Hauptverdienst an dieser Entwicklung gebührt zwei genialen Mitgliedern der einen von den vier Berufsschauspielerfamilien am Kasuga-Tempel, dem ehemaligen Shintopriester Kwan-ami Kiyotsugu (1333—1384) und seinem Sohn Se-ami Motokiyo (1363—1444). Vom Shōgun Yoshimitsu an seinen Hof berufen, siedelten sie von Nara nach Kyōto über und schufen das Nō in der Form, wie wir sie kennen.

Zusammenhange die Tendenz, bei Tempelfesten wie bei höfischen Feiern auf ernste Dinge immer etwas Erheiterndes folgen zu lassen.

So traten nach den religiös-feierlichen *O-kagura*-Tänzen, welche die Stoffe der alten mythologischen Erzählungen mimisch darstellen und gewöhnlich in nächtlicher Stunde aufgeführt wurden, allerhand Possenreißer (*sai no otoko* „witzige Männer“) mit Improvisationen auf; bei den *Bugaku* genannten weltlichen Tanzpantomimen folgte auf das feine und ernste „China-Stück“ (Tōgaku) ein grobes, possenhaftes „Korea-Stück“ (Koma-gaku); oder Dämonen traten auf und äfften die vorhergehende ernste Handlung in parodierender Weise nach[1]. Für solche komische Aufführungen, die sich nicht nur der Gesten, sondern auch des gesprochenen Wortes in Monologen und Dialogen bedienten, prägte man den sinojapanischen Ausdruck *Kyōgen* „Tollworte, Scherzrede, Komödie, Posse“.

Als nun der kunstvolle Bau des ausschließlich ernsten und erhabenen, meist sogar tragischen lyrischen Dramas unter den Händen einiger großer Meister seiner Vollendung entgegenwuchs, in seiner idealen Vereinigung von Poesie, Gesang, Tanz, Instrumentalmusik und mimischen Fertigkeiten sozusagen das Kunstwerk der Zeit wurde und in den Mittelpunkt der Anteilnahme der vornehmen gebildeten Kreise rückte, wurden trotzdem die Kyōgen, die Possen und Schwänke, nicht vernachlässigt. Es wurde vielmehr auch ihnen als Gegenstücken und Mitläufern des ernsten Dramas eine vordem nie erfahrene literarisch-ästhetische Pflege zuteil. Den unmittelbaren Anlaß dazu gab folgender Umstand. Die Aufführung eines Nō-Stückes dauert im Durchschnitt nicht länger als eine Stunde, eine viel zu kurze Spanne Zeit, um die angeregte Lust am theatralischen Spiel zu befriedigen. Trifft solches schon bei uns ungeduldigen modernen Menschen zu, wie viel mehr so bei den alten Völkern, zumal in asiatischen Ländern. Saß und sitzt doch der richtige Japaner, wie einst der alte Grieche,

1) Z. B. im *Ni no mahi* „zweiter Tanz“, nach dem Bugaku-Spiel *Amma*.

vor der Schaubühne den ganzen lieben Tag, vom Morgen bis in die Nacht hinein. Es mußte sich daher ganz selbstverständlich die Gewohnheit herausbilden, es nicht bei der Aufführung eines einzelnen Nō-Stückes bewenden zu lassen, sondern eine ganze Serie von Stücken hintereinander aufzuführen, wobei man eine bestimmte sachliche Ordnung in der Auswahl und Reihenfolge beobachtete. Aber die Spannung der seelischen Kräfte, welche schon eine einzelne Aufführung der schwerverständlichen Nō-Dramen vom Zuschauer verlangt, ist so stark, daß vollends die ununterbrochene Aufführung von 4 oder 5 Stücken — denn um so viele handelt es sich in der Regel — geradezu unerträglich würde, wenn nicht in abgemessenen Zeiträumen eine Entspannung erfolgte. Diese Entspannung bewirkte man in Übereinstimmung mit dem vorhin erwähnten Abwechslungsbedürfnis durch Einschaltung komischer Szenen, eben unserer *Kyōgen*, zwischen je 2 *Nō*-Stücke. Im Anfang wurden die komischen Intermezzi für jeden Fall frei erfunden, und es soll ein lebhafter Wetteifer unter den Darstellern geherrscht haben. Was besonders gut gefiel, wurde bei nächster Gelegenheit wiederholt, und so entstanden allmählich feststehende Texte, die später auch aufgezeichnet wurden. Ein gewisser Grad von Improvisationsfreiheit hat trotzdem nie aufgehört zu bestehen, was sowohl durch die großen Textverschiedenheiten in demselben Stück bei verschiedenen Schauspielerschulen bezeugt wird, als auch durch die häufigen Abweichungen des Wortlautes heutiger Aufführungen von den schriftlich überlieferten Texten innerhalb einer und derselben Schule.

Waren die Kyōgen ursprünglich nur kurze Zwischenspiele, die auf das vorhergehende und das nachfolgende Stück mehr oder weniger Bezug zu nehmen hatten, die auch öfters zwischen die beiden Akte eines zweiteiligen Nō-Dramas eingefügt wurden (sog. *ai-kyōgen* „Zwischen-Scherzreden“), so nahmen sie doch bald einen ganz selbständigen Charakter an und wurden in sich abgeschlossene Schwänke, die man vielleicht am treffendsten mit unseren mittelalterlichen Fastnachtsspielen vergleichen könnte. Sie stehen zu den Nō-Dramen etwa in

demselben Verhältnisse wie früher bei den alten Griechen die Satyrspiele zu der tragischen Trilogie.

Der Umstand, daß die Schwänke auf der Bühne in der Umrahmung der lyrischen Dramen erschienen, hat auf ihre literarisch-ästhetische Läuterung einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Denn der edel-erhabene, in allen Dingen vornehmes Maß haltende, stets auf harmonische Gesamtwirkung hinstrebende Stil der Nō-Dramen hätte in seiner Nähe keine Gemeinheiten und Obszönitäten geduldet. So wurden denn die niedrigsten Elemente der Komik, von denen die älteren japanischen Possen ähnlich wie die griechischen Komödien strotzten, aus den Stoffen und Reden der *Nō-Kyōgen*, d. h. der mit den *Nō* verbundenen *Kyōgen*, ausgeschieden. Die Kyōgen wollen zwar einen scharfen Kontrast zu den Nō-Stücken bilden, verfahren gar nicht zimperlich und sind mitunter sogar derb: Personen und Dinge, Ereignisse und Ideen, die der Nō-Dichter nur mit heiligem Ernst, mit feierlicher Ehrfurcht anzufassen wagt, werden vom Kyōgen-Darsteller gehänselt, gehudelt, ihres Heiligenscheins entkleidet, in die Sphäre der Alltäglichkeit herabgezogen, der Lächerlichkeit preisgegeben. Mit ungezwungenem Freimut werden soziale, politische und religiöse Unvollkommenheiten bloßgestellt und verspottet. Aber in der Spöttischkeit der Kyōgen liegt so gar nichts Ätzendes, Beleidigendes, revolutionär Aufbegehrendes, liegt ein solcher Grundzug von gutmütiger Harmlosigkeit, daß diese Schwänke nie anstößig, sondern lediglich erheiternd wirken.

Die Schwänke werden auf der Nō Bühe aufgeführt, dem ehemaligen nur wenig veränderten Tanzpodium der Tempel. Ein geviertförmiger, erhöhter, nach drei Seiten hin offener Raum, im Hintergrund eine Wand, worauf eine große, stilisierte Kiefer gemalt ist. Links vom Zuschauer ist die Bühne mit der Garderobe durch einen langen offenen Gang verbunden, über den die Schauspieler auf- und abtreten, auf dem sie auch oft agieren. Keine Kulissen und Dekorationen, sparsamste Verwendung von Bühnen-Gerätschaften.

Die Handlung der Stücke ist einfach, verläuft ohne Episoden in gerader Linie, beansprucht nur zwei oder drei Schau-

spieler: einen Protagonisten (*shite* oder *omo*) und einen oder zwei Nebenspieler (*ado*, dem *waki* der Nō-Spiele entsprechend; sein Begleiter heißt *ko-ado*), zu denen sich zwar manchmal noch einige weitere Personen gesellen, aber gewöhnlich nur als Statisten. Der Einfachheit der Handlung entspricht die Kürze der Stücke, deren Aufführung selten mehr als 20 bis 30 Minuten beansprucht. Die Darsteller sind wie bei den Nō-Dramen und wie bei den alten Griechen und Römern stets nur Männer, auch für die Frauenrollen. Zum Unterschied von den Nō-Dramen fehlen der Chor und die Masken. Letztere finden nur dann Verwendung, wenn es sich um Verkleidungen handelt, z. B. wenn ein gerissener Neffe seine geizige Tante als Teufel verkleidet ins Bockshorn jagen will, oder wenn echte Götter, Teufel und Dämonen, ein Affe, ein Fuchs oder dgl. auftreten[1]). Sonst ist, im geraden Gegensatz zu der steifen Starrheit der Nō, ein lebhaftes drastisches Mienenspiel eines der Hauptmittel der Komik. Die darstellerische Kunst der Kyōgen-Schauspieler ist über alles Lob erhaben und wird nirgends in der Welt übertroffen. Denn seit vielen Jahrhunderten üben sie ihren erblichen Beruf aus und sind durch die Erfahrungen ungezählter Generationen mit allen Feinheiten und Kniffen ihrer Kunst vertraut, um so mehr, als sich ihr Wirkungskreis auf eine verhältnismäßig kleine Anzahl von wohlbekannten Stücken mit typischen Charakteren beschränkt.

Das allgemein bekannte und gedruckte Schwank-Repertoire sämtlicher Schauspielerschulen umfaßt 200 Stücke, die in der Zeit vom 14. bis 16. Jahrhundert entstanden sind. Zwar ist mit dieser Sammlung — genau genommen sind es vier Samm-

1) So in den unten skizzierten Stücken Obaga sake, Nukegara, Esashi Jūō (Teufelsmasken), Fuku no kami (Göttermaske), Saruzatō, Utsubo-zaru (Affenmasken). Die Frauenrollen, für welche im Nō-Spiel die Maske obligatorisch ist, werden, obgleich die Spieler ja immer Männer sind, im Kyōgen ohne Maske gegeben. Es besteht aber für die Darsteller der Frauenrollen eine bestimmte alte Kleidersitte: sie tragen durchgängig ein in lebhaften Farben geblümtes Kimono und um den Kopf eine weiße Stirnbinde mit Bändern, die an den Schläfen herabhängen. Frauencharaktere sind übrigens in den Kyōgen weit weniger häufig als in den Nō.

lungen: das Kyōgen-ki, Zoku-Kyōgen-ki, Kyōgen-ki Shūi und Kyōgen-ki Gwaihen, jede zu 50 Stücken — die Gesamtproduktion des letzten halben Jahrtausends keineswegs erschöpft, und ich erinnere mich, daß es der Kaiserlichen Universität zu Tōkyō vor einigen Jahrzehnten gelang, von den Mitgliedern der verschiedenen Kyōgen Schulen die Manuskripte weiterer 400 bis dahin unbekannten Stücke zu erwerben; aber das erstgenannte klassische Repertoire dürfte fast alles umfassen, was literarisch von Wert und Bedeutung ist. Doch ist der Zuwachs auf alle Fälle aus sprachgeschichtlichen Gründen zu begrüßen, denn die Kyōgen sind in der reinen Umgangssprache ihrer Zeit abgefaßt, eine in der älteren japanischen Literatur seltene Erscheinung.

Seit der Zeit der Blüte dieser Kunst bis zum heutigen Tage gibt es drei Kyōgen-Schulen (*ryū*): die Okura-, die Sagi- und die Idzumi-Schule. Das von ihnen gespielte Repertoire ist, ähnlich wie bei den Nō-Schulen, im großen und ganzen das Gleiche, doch hat jede Schule auch ihre Spezialstücke. Hinsichtlich der Textgestalt sind die Abweichungen zwischen den Kyōgen-Schulen viel größer als dies bei den Nō-Schulen der Fall ist. Einer der Hauptgründe dafür ist, daß prosaische Texte dieser Art an sich für Varianten leichtere Handhabung bieten, als solche in gebundener Rede. Deshalb finden wir auch in den Nō-Texten die Schul-Varianten vor allem in den Prosapartien, seltener in den rhythmischen Stellen, die gewissermaßen als unantastbares Gut gelten. Die gedruckten Ausgaben der oben genannten Sammlungen, z. B. Yūhōdō Ausgabe (Kyōgenki, Tōkyō 1912, 2 Bände, 532 und 512 Seiten), gründen ihre Textgestalt an einziger oder erster Stelle auf die Überlieferung der Idzumi-Schule, der ich auch bei meinen Skizzen meistens folge, obgleich ich gelegentlich den Text einer anderen Schule oder Beobachtungen bei der Aufführung auf der Bühne mit berücksichtige.

Ähnlich wie die Nō-Dramen nach einem gewissen Schema, das nur unwesentliche Wandlungen zuläßt, aufgebaut sind[1]),

1) Vgl. FLORENZ, Geschichte der jap. Lit., S. 377ff. und ausführlicher PÉRI, Cinq Nō, S. 56—61.

folgen auch die Kyōgen in ihrem Bau einem im allgemeinen feststehenden Plan; doch ist dieser viel einfacher als beim Nō, weil die mannigfaltigen poetischen und musikalischen Kunstformen der Nō-Bestandteile fehlen. Nur ganz wenige Kyōgen, vom Wesen der Parodie, lehnen sich enger an den Aufbau der Nō-Dramen an, mit Einzel- und Chor-Gesang, mit Tamburin- und Flöten-Spiel. Auf diese formalen Erscheinungen näher einzugehen erübrigt sich hier, da ich in den folgenden Ausführungen die japanische mittelalterliche Komödie nur unter dem Gesichtspunkte der in ihren Kreis einbezogenen Stoffe zu untersuchen gedenke, auch von der Übersetzung vollständiger Stücke absehen will. Ich werde mich mit kurzen Inhaltsangaben oder höchstens kleinen Bruchstücken begnügen.

II. Die komischen Charaktertypen.

Ich komme zum zweiten Teil meiner Betrachtung, zur Besprechung der typischen Charaktere.

Wie in den Komödien anderer Literaturen neuer und alter Zeit, gibt es auch in den japanischen Schwänken eine Anzahl beliebter, immer wiederkehrender Figuren von feststehender Art, die als typische Vertreter gewisser menschlicher Eigenschaften oder sozialer Stände anzusprechen sind. Da der zivilisierte Mensch trotz aller Rassen- und Stammesverschiedenheiten im Grunde genommen überall derselbe ist, so treffen wir bei den Japanern nicht wenige Typen an, die uns z. B. aus den alten griechischen und römischen Komödien oder aus unseren deutschen Oster- und Fastnachtsspielen alte Bekannte sind. Andere Typen dagegen tragen das Gepräge des japanischen Volkstums und seiner geschichtlichen Entwicklung so deutlich an sich, daß sie als japanische Sondertypen gelten können.

Krüppel.

Zur niedrigsten, aber allgemein verbreiteten Komik gehört die Verhöhnung der durch leibliche Gebrechen entstellten Menschen. In den Kyōgen sind es vor allem die Blinden, die vom Spott getroffen werden, dann die Tauben, Stotterer und Hinkenden. Die Komik in diesen Krüppel-Possen ist im all-

gemeinen nur Situationskomik, durch lächerliche Mißverständnisse und andere Äußerlichkeiten hervorgerufen; doch finden sich auch hier schon manchmal Ansätze zur Charakterdarstellung, wie in der Schilderung der argwöhnischen, eigensinnigen, mitunter boshaften Natur der Blinden. So begegnen wir im Saru-Zatō „der Affe und der Blinde" einem Blinden, der mit seiner Frau zur Blütenschau geht, sich mit ihr unter einen blühenden Kirschbaum setzt und Reiswein trinkt, dabei aber die Frau an seinen Gürtel festbindet, damit sie ihn nicht verlassen und sich mit anderen Männern abgeben könne. Er wird aber doch geprellt, denn ein Affentreiber lockt ihm die Frau weg und legt statt dieser seinen Affen an die Schnur.

Einen Tauben und einen Blinden, die sich gegenseitig verhöhnen, haben wir in dem Stück Tsumbō-Zatō „der Taube und der Blinde". Ein Herr vertraut seinem tauben Diener und einem blinden Masseur für die Zeit seiner Abwesenheit die Bewachung seines Hauses an. Jeder der beiden Krüppel hegt Schadenfreude über das Gebrechen seines Kameraden und hält ihn für untauglich und überflüssig. Aber sie müssen jetzt ein Übereinkommen treffen, wie sie trotz Blindheit und Taubheit ihre Wächterpflicht erfüllen können, falls ein Dieb sich einschleichen wolle. Der Blinde, dem ja sein feines Gehör den Schleicher verraten würde, schlägt vor, daß er in solchem Fall dem tauben Kameraden einen Stoß gegen das Knie versetzen werde, worauf der Taube die Verteidigung übernehmen solle. Der Taube ist einverstanden. Nun will der schalkhafte Blinde den Tauben zum besten haben und gibt dem neben ihm Sitzenden plötzlich einen Stoß. Der ruft: „Verstanden, hier bin ich!", springt jählings auf und erhebt einen fürchterlichen Lärm: „Holla, Diebe, Diebe! Zu Hilfe, Diebe, Diebe! Fangt den Dieb!" An dem Gelächter des Blinden merkt der Taube schließlich, daß er gefoppt worden ist und beschließt sich für den Betrug zu rächen. Er schlägt vor, zum Zeitvertreib wolle er einen Tanz aufführen, den der andere zwar nicht sehen, aber hören könne. Am Ende des Tanzes müßten beide in die Hände klatschen. Das Signal dazu werde er dadurch geben, daß er das Gesicht des Blinden

mit der Hand streife. Der Blinde ist einverstanden. Der Taube tanzt nun, und am Ende streift er das Gesicht des Blinden, aber nicht mit der Hand, sondern mit den Füßen, und dieser jauchzt und klatscht tüchtig in die Hände und ruft: „Bravo, Kamerad! famos getanzt!" Darauf unaufhörliches Gelächter des Tauben. Jetzt schlägt der Blinde vor, für den anderen ein Lied aus dem Romanzenzyklus Heike-Monogatari zu singen, das damals die umherziehenden blinden Rhapsoden mit Lautenbegleitung vorzutragen pflegten. Am Schluß, den er durch Erheben der Hand kennzeichnen werde, solle der Taube in die Hände klatschen. Der Blinde singt nun nach dem Takte:

„Seht diesen Tauben an!
Wie alle Krüppel seiner Art
Ist er voll Eigensinn und Widerspenstigkeit,
Dazu ein feiger Hasenfuß,
Ein schmutziger dummer Kerl".

Damit hebt er die Hand und der Taube klatscht eifrig in die Hände: „Bravo, Kamerad! ein wunderhübsches Liedchen fürwahr!" Nun wieder lautes Gelächter des Blinden. Der erzürnte Taube tanzt noch einen Tanz und versucht dabei wieder dem Blinden einen Fußtritt zu versetzen, wird aber von diesem beim Fuße gepackt und zu Boden geworfen. Hierauf eine heftige Balgerei zwischen den beiden, bei welcher der Blinde unterliegt. Der Taube läuft schließlich von der Bühne fort, der Blinde hinter ihm drein mit dem Rufe: „Wie, mich armen Blinden so mißhandeln? Unseliger, Du wirst keine gute Zukunft erleben! yarumai zo, yarumai zo! Warte, ich lasse Dich nicht entkommen!" Mit diesem typischen Verfolgungsruf enden gewöhnlich die Kyōgen, wofern sie nicht in Versöhnung ausgehen.

Diebe und Gauner.

Diebe und Räuber, die im kritischen Augenblick der Tat unter einer Anwandlung von Gefühlsduselei ihren Zweck vergessen und allerhand Dummheiten und Ungereimtheiten begehen, infolge derer sie erwischt werden, scheinen eine Eigentümlichkeit der Kyōgen zu sein. Dieser Zug findet seine

Erklärung in den starken Einflüssen sentimentaler Stimmungen, denen die Japaner so leicht erliegen.

An die feigen Prahlhänse Horribilicribrifax und Daradiridatumdarides unseres Gryphius erinnern die beiden Räuber im Fumi-Yamadachi „das Testament und die Räuber", die sich gegenseitig der Feigheit bezichtigen und zur Sühne der Beleidigung miteinander einen Kampf auf Leben und Tod ausfechten wollen. Es fällt ihnen aber ein, daß es angemessen sei, vorher für Frau und Kinder ein Testament aufzusetzen. Sie machen sich gemeinsam an die Niederschrift ihres letzten Willens, beraten über die rechte Stilisierung und es wird ihnen dabei so weich und weinerlich zumute, daß sie zunächst beschließen, den tödlichen Kampf um 3 Jahre zu verschieben. Da sie aber dann ja wieder in dieselbe bejammernswerte Lage geraten würden, wird die Sache schließlich ad calendas graecas verschoben, und versöhnt scheiden sie mit dem Wunsche, daß der andere noch 580 Jahre leben möge.

Eine Lieblingsfigur der Kyōgen ist der *Suppa*, der schlaue, freche Gauner, der die Leute, besonders die vertrauensseligen Landleute, beschwindelt, ihnen unechte Dinge als wertvolle Gegenstände aufschwätzt, z. B. einen alten Regenschirm als zauberkräftige Tarnkappe, oder ihnen sonstwie ein X für ein U vormacht, wobei es freilich auch manchmal vorkommt, daß der Gauner sich in seiner eigenen Schlinge fängt und er selber der Geprellte ist. Einen Gelegenheitsgauner treffen wir in dem vielgespielten Schwank Niō „der Schutzgott".

Tarō, ein in seinen Unterhaltsmitteln herabgekommener Mensch, sucht einen Freund auf dem Lande auf, und dieser rät ihm, sich an geeigneter Stelle in der Körperhaltung des Schutzgottes Niō[1]) aufzustellen, während der Freund unter den Landleuten das Gerücht aussprengen will, ein wundertätiger Niō sei vom Himmel gefallen und erfülle die Wünsche aller derer, die ihn in der üblichen Weise mit Gebet und reichlichen Opfergaben verehren. Gesagt, getan. Tarō wird

1) *Ni-ō*, wörtl. „Die beiden Deva Könige", d. i. Indra und Brahma, die als riesige, grimmig aussehende Statuen an buddhistischen Tempeltoren stehen und als Torwächter die Dämonen fortscheuchen sollen.

als Schutzgott Niō aufgeputzt und steht mit Mütze, nackten Schultern und aufgereckten Armen auf dem Ueno-Felde. Zwei Landleute werden von dem Gerücht herbeigelockt, nahen sich ehrfürchtig, knien vor dem Götzen nieder, legen ihm Geldspenden zu Füßen, hängen ihm ihre Schwerter als Opfergabe an die Arme und beten, der eine um Gesundheit und langes Leben, der andere um Reichtum und Glück für seine Familie. Nachdem sie fortgegangen, zeigt der erfreute Niō seinem Freunde die wertvollen Gaben. Der Freund rät, die erhaltenen Gaben zum Grundstock einer neuen Existenz zu machen und zu verduften. Aber Tarō hat Appetit nach mehr bekommen. Er stellt sich trotz Abratens und Mahnung zur Vorsicht noch einmal auf, jetzt in der Attitüde des Un no Niō mit dem schweren eisernen Tokko Stab in der Hand, den ihm der Freund wohl aus Schabernack mitgibt. Wiederum kommt eine Schar Verehrer, betet und opfert. Aber diesmal spielt der schwer beladene Gott seine Rolle weniger gut. Dem einen Beter fällt eine gewisse Nervosität des Gottes auf, der die Augäpfel verdreht und dessen Haare wehen. Er macht seine Kameraden darauf aufmerksam und bemerkt dazu, daß manchmal habsüchtige Priester die Gläubigen beschwindeln. Um die Echtheit des Gottes zu erproben, kitzeln sie ihn an den Beinen, worauf der Gott zu lachen anfängt und schmählich davongejagt wird.

Säufer. Der Kwaja.

Zahlreich sind die Stücke, in denen Betrunkene durch ihren Mangel an Selbstbeherrschung und Zechbrüder durch ihre raffinierten Methoden, sich den geliebten Genuß zu verschaffen, unsere Heiterkeit erregen. Am häufigsten erscheint als Säufer der *Kwaja*[1]), der Hausbursche, der Diener für alles, der wohl die eigenartigste typische Figur der Kyōgen ist, ein Verwandter unseres Hanswursts und Narren und des Arlecchino in der italienischen Maskenkomödie, in mancher Hinsicht auch dem Sklaven der griechischen und römischen Komödie vergleichbar. Der Charakter dieser Figur ist nicht einheitlich.

---

1) Oder *Kwanja* „Bursch“.

Bald ist es ein schlauer geriebener Bursche, voller Witz und und praktischer Gewandtheit, der gern hinter dem Rücken seines Herrn Allotria treibt; bald ist er dumm wie Bohnenstroh, ein Allverderber und Allverdreher; bald nur ein Werkzeug seiner niederen Triebe, ein Näscher, ein Fresser, ein Säufer, ein Schmarotzer, ein feiger Maulheld. Fast immer aber versöhnt er für seine schlechten Eigenschaften durch seinen glücklichen Mutterwitz[1]).

Natürlich sind es nicht nur die Kwaja, welche das nationale alkoholische Getränk, den Reiswein, den Sake, lieben; sondern mit Ausnahme der Frauen, die aus Gründen des guten Geschmacks nie betrunken erscheinen, zecht jeder Stand; sogar buddhistische Mönche und Teufel und Dämonen begießen sich gern einmal die Nase und begehen dann allerlei Tollheiten. Doch nimmt die Trunkenheit in den Kyōgen niemals unanständige, wilde Formen an, und zotenhafte Stellen finden sich kaum: eine ruhige, harmlose, behagliche Stimmung schwebt immer über dem Ganzen.

Im Nuke-gara „die abgefallene Hülle“ schickt ein Herr seinen Tarō-Kwaja weg, um für ihn eine mündliche Botschaft auszurichten. Vor solchen Botengängen pflegte er dem Kwaja einen Trunk Reiswein zu spenden, scheint es aber diesmal vergessen zu haben. Unter den verschiedensten Vorwänden zögert der Kwaja sich auf den Weg zu machen, bis der Herr die richtigen Gründe durchschaut und dem Kwaja fünf große Schalen zu trinken gibt. Lachend und singend zieht der bezechte Kwaja auf schwankenden Beinen los, muß sich unterwegs hinsetzen und schläft ein. Der Herr ahnte schon, daß es mit dem Betrunkenen nicht gut gehen würde; er geht dem Kwaja nach und findet ihn am Wege schlafen. „Warte, dir will ich eine Lehre geben“, denkt er, nimmt eine Teufelsmaske und befestigt sie vor dem Gesicht des Kwaja. Als dieser nach einiger Zeit aufwacht, fühlt er den bekannten

---

1) Viele Komödien, in denen der Kwaja die Hauptrolle spielt, spalten diesen Typ in 2 Personen, von denen die eine dann *Tarō-Kwaja* heißt, die andere *Jirō-Kwaja* (*tarō* = senior, Rufname für den ältesten Sohn einer Familie; *jirō* junior, Rufname des zweiten Sohnes).

Brand im Halse und begibt sich an ein Wasser, um zu trinken und seinen schweren Kopf durch Waschen zu erfrischen. Beim Bücken erblickt er entsetzt in dem Wasser die Teufelsfratze und glaubt, ein Wasserdämon wolle ihn fressen. In erbärmlichen Tönen winselt er um sein Leben. Da der Dämon jedoch nicht herauskommt und auf seine Bitten nicht antwortet, sieht der Kwaja wiederholt schüchtern ins Wasser, und an der Spiegelung der Bewegungen, die er mit Hand und Ärmel macht, erkennt er, daß er es selber ist. Jetzt packt ihn aber ein anderer schrecklicher Gedanke: er ist zur Strafe für seine Unmäßigkeit in einen Dämon verwandelt worden! Die Leute werden ihn, wenn sie ihn erblicken, sicherlich totschlagen. Jammernd über sein Mißgeschick wandert er zum Hause seines Herrn zurück, um diesen trotz seiner Verunstaltung um Aufnahme für den Rest seines Lebens zu bitten. Der Herr will aber keinen Dämon als Diener halten: „He, du Dämon, mach, daß du wegkommst“! „Ich bin aber gar kein Dämon, ich bin ja Euer Tarō“! „Mach keine Faxen! Ich kenne keinen Dämon Tarō. Mach, daß du fortkommst“!

„Es ist aber wirklich so. Mein Gesicht mag das eines Dämons sein, aber mein Herz ist das Eures alten Tarō. Bitte, behaltet mich“!

„Ich will keinen Dämon als Diener. Fort“!

„Nun denn, wenn nicht als Diener, so behaltet mich als Kindswärter“.

„Wie kannst du mit einem solchen Gesicht meine Kinder warten wollen? Fort“!

„Dann nehmt mich wenigstens als Torwächter“!

„Kein Mensch wird mehr bei mir aus- oder eingehen, wenn du mit einem solchen Gesicht als Torwächter dastehst“.

Schließlich geht der Kwaja heulend von dannen:

„Selbst ein so gütiger Herr wie der meinige will mich nicht behalten. Ich habe gegen keinen Menschen in der Welt je Böses im Schilde geführt. Warum muß gerade mir so etwas widerfahren? Ich will mich in dem Wasser, wo ich verwandelt worden bin, ertränken, damit die Leute mich nicht zu Tode prügeln“. Gerade wie er ins Wasser springen will, fällt ihm

die Maske vom Gesicht, und er merkt, daß sein Herr ihn zum Besten gehabt hat. Jetzt reißt der Herr vor ihm aus, der Kwaja hinter ihm drein: yarumai zo, yarumai zo!

Eine Teufelsmaske wirkt auch in Oba ga sake „der Reiswein der Tante“ entscheidend mit. Ein trinklustiger Neffe vermag seine geizige Tante, eine Schenkwirtin, auf keine Weise zu bewegen, ihm von dem heurigen, der besonders gut geraten ist, zu kosten zu geben. So beschließt er, sich anders zu helfen. Er munkelt der Alten von einem schrecklichen Dämon, der jüngst in der Gegend erschienen sei, und vor dem sie sich hüten müsse, indem sie nachts beizeiten ihre Tür schlösse. Die abergläubische Alte tut, wie ihr geraten. Nachts kommt der Neffe mit einer Teufelsmaske vor dem Gesicht wieder, bewegt die Tante unter dem Vorwand, er sei ein Nachbar und wolle noch Sake kaufen, zum Öffnen der Tür und droht der tödlich Erschrockenen nun, er werde sie auf einen Bissen auffressen. Darauf hält er ihr eine Standpauke. Er tadelt sie wegen ihres stinkenden Geizes, den sie dadurch beweise, daß sie sogar ihrem einzigen Neffen keinen Schluck Sake zu trinken gebe. Sie muß versprechen, sich künftig zu bessern und dem Neffen, so oft er komme, im Sommer kühlen und im Winter heißen Reiswein reichlich vorzusetzen. Schließlich äußert er, daß auch er, der Dämon, dem Sake keineswegs abgeneigt sei. Während die Alte zitternd in der Ecke sitzt und nicht aufzuschauen wagt, macht sich der Dämon an ein Sake-Faß und zecht wacker darauf los, bis er betrunken neben dem Fasse einschläft. Dann folgt die Entlarvung des Betrügers.

Bauern.

Wie bei uns, so nimmt auch in Japan die Verspottung von Standeseigentümlichkeiten in den Komödien einen sehr breiten Raum ein, und fast jeder Stand liefert seine komischen Typen. Die alte japanische Gesellschaft der Feudalzeit war in vier Klassen eingeteilt: zu oberst die Bushi, welche den hohen Feudaladel der Daimyō und den niederen Kriegeradel der Samurai (unseren Ministerialen vergleichbar) umfaßte; sodann die Bauern (*hyakushō*), die Handwerker (*shokunin*) und zu unterst die Kaufleute (*shōnin* oder *akindo*).

Aus diesen vier Klassen treffen wir in den Kyōgen den Daimyō, den Bauern und den Kaufmann in zahlreichen Spielarten an; dagegen fehlt merkwürdigerweise sowohl der Typ des gewöhnlichen Samurai als der des Handwerkers.

Was den Bauern anbelangt, so spielt er in den Kyōgen eine entschieden günstigere Rolle als bei uns in den Fastnachtsspielen usw. Er ist dort nicht der grobe, ungeschliffene Tölpel, sondern gewöhnlich ein schlichter, treuherziger Mensch von einer gewissen Kultur, dabei reichlich mit Mutterwitz begabt. Er denkt auch nicht gering von sich selber und nennt sich auf der Bühne mitunter einen O-Hyakushō, einen „Herr Bauer" aus der und der Provinz. Das erklärt sich dadurch, daß Japan vor der Restauration ein Land mit fast ausschließlicher Naturalwirtschaft war, dessen Bevölkerung zu mehr als 90% aus Bauern bestand. Der Bauer als Ernährer des Volkes und als Hauptstütze der Steuerkraft nahm daher unter den vier Klassen des Volkes den zweiten Rang ein, gleich hinter dem Samurai. Neben dem so als achtbare Person behandelten „Bauern" (*hyakushō*) haben die Kyōgen allerdings noch eine Gruppe von sogenannten *inaka-mono* „Leuten vom Lande", Landpommeranzen, die gewöhnlich als fromm-abergläubische und einfältige Leute geschildert werden und leicht den Gaunern ins Garn laufen, manchmal aber auch diesen eine harte Nuß zu knacken aufgeben. (Vgl. das oben erwähnte Stück Niō.)

Daimyo.

Je glimpflicher der Bauer wegkommt, um so heftiger richtet sich der Spott gegen die Feudalfürsten (Daimyō), gegen die Krämer und gegen die zwischen Ritterschaft und Bürgertum stehenden Priester und Ärzte.

Schon unter dem Shōgun Yoshimitsu, dem dritten und mächtigsten von den 15 Hausmeiern des Ashikaga-Hauses, welcher die Begründer des Nō-Spiels, Kwan-Ami und Se-Ami aus Nara nach Kyōto berufen hatte, zeigten sich die Vorboten des späteren Verfalls, denn der Shōgun und sein Hof führten ein üppiges, verschwenderisches und zügelloses Leben, und

der kostspieligen Bauunternehmungen war kein Ende[1]). Dies geschah hauptsächlich auf Kosten der Daimyō, die ihrerseits wieder ihre Untertanen auspreßten, um, dem Beispiel des Shōguns folgend, ihr äußeres Leben glänzend zu gestalten. Noch schlimmer wurde es nach dem elfjährigen Bürgerkriege der Periode Ōnin (1467—1477), dem Ōnin no Tairan. Man lebte in Saus und Braus, und die kleinen schwächeren Daimyō verarmten nach und nach, um endlich unter das Joch der größeren zu fallen. Dennoch war das ganze Trachten dieser Herren nur auf Vergnügungen und Spiele, Jagden, Dichten, Singen, Sammeln von Kunstschätzen, eitle Zeremonien und dgl. gerichtet. Es herrschten ähnliche soziale Zustände wie in der traurigen Zeit nach dem 30 jährigen Kriege in Deutschland, wo die kleinen Machthaber das Beispiel Ludwigs XIV. nachzuahmen trachteten. Man braucht nur an die Stelle dieser Duodezfürsten die Daimyō, an die des Versailler Hofes den „Gold"- und „Silber-Pavillon" zu setzen, so hat man ein Bild der Muromachi-Zeit.

Die Daimyō in den Kyōgen sind entweder verarmte, stolze Feudalherren — oft haben sie alles verloren, was sie von ihren Ahnen erbten, mit Ausnahme eines einzigen Kwaja — oder dumme eingebildete Emporkömmlinge. Sie sind gewöhnlich grob, unwissend, ungeduldig, eigensinnig, jähzornig; nicht selten durch Müßiggang, Üppigkeit und Ausschweifung dekadent; abergläubisch und feige, dabei hochmütig, anmaßend und taktlos, manchmal wollüstig-grausam. Von Intelligenz ist meistens nicht viel zu verspüren. Zwar kommt in einigen wenigen Stücken auch einmal ein vernünftiger Daimyō vor, aber dann spielt nicht er die Hauptrolle, sondern sein Kwaja, und nur

1) Die Ashikaga hatten das Shōgunat von 1338—1573 inne. Yoshimitsu regierte als Shōgun von 1367—1395. Nach seiner Abdankung errichtete er den prächtigen Palast Kinkaku-ji „Goldener Pavillon" und führte dort bis zu seinem Tode 1408 einen äußerst prunkvollen Hofhalt. Yoshimitsu's Enkel, der achte Shōgun, suchte in der Zeit nach seiner Abdankung (1474—90) seines Großvaters Glanz und Luxus noch zu übertrumpfen. Er nahm seinen Wohnsitz auf dem Higashi-yama „Ostberg" bei Kyōto und baute sich den Ginkaku „Silbener Pavillon" als Residenz, wo die üppigsten Feste gefeiert wurden.

um die Torheiten des letzteren in den Vordergrund zu rücken, wird dann sein Herr als der vernünftigere hingestellt.

Die Daimyō-Stücke sind sehr zahlreich. Eine treffende Charakteristik eines Daimyō, der an unseren Serenissimus erinnert, gibt das Stück Hagi-Daimyō, welches ich in meiner „Geschichte der japanischen Literatur“ (S. 411—415) übersetzt habe und worauf ich verweisen möchte.

Das kindisch-launische mit tyrannischer Willkür verbundene Wesen dieser verzogenen Herrchen schildert u. a. das Kyōgen Utsubo-zaru „der Köcher und der Affe“. Ein Daimyō begibt sich mit Pfeil und Bogen, von seinem Kwaja begleitet, auf die Jagd. Unterwegs begegnet er einem Affenführer (*saru-hiki*) mit seinem auf allerhand Kunststücke abgerichteten Affen. Der Daimyō stellt an den Mann das Ansinnen, ihm das Affenfell zu überlassen, weil er damit seinen Köcher schmücken will. Der Affenführer hält das zuerst für Scherz und entgegnet, er könne ihm doch nicht das Fell des lebenden Affen geben. Aber der Daimyō versichert, es sei sein voller Ernst und befiehlt dem Mann das Tier zu töten. Der Affenführer weigert sich zu gehorchen und bittet für seinen Affen, der ihm ja den Lebensunterhalt verdiene, um Gnade. Mehr aus Dummheit und eigensinniger Laune als aus bewußter Grausamkeit bleibt der Daimyō aber auf seinem Vorhaben bestehen, wenn er auch ein gutmütiges Zugeständnis zu machen glaubt, indem er sagt: „Hm, er erwirbt also durch die Künste des Affen seinen Lebensunterhalt? Das ist freilich eine annehmbare Entschuldigung. Nun, so will ich nicht den Affen selber haben, aber er kann mir wenigstens für ein oder ein halbes Jahr den Pelz leihen. Ich werde ihn dann, nachdem ich mich an dem Köcher satt gesehen habe, das Fell zurückgeben“. Noch weigert sich der Mann, und der nun zornig gewordene Daimyō will ihn samt seinem Tier niederschießen. Da endlich gibt der Mann schweren Herzens nach und schickt sich an, den Affen mit seiner Peitsche totzuschlagen, um den Pelz nicht zu verletzen. Der nichtsahnende Affe aber reißt ihm die erhobene Peitsche aus der Hand und ahmt damit die Gesten eines rudernden Mannes nach, wie ihm in der Dressur

beigebracht worden war. Bei diesem Anblick stürzen dem Manne die Tränen aus den Augen und er ruft, er wolle lieber mit dem Tier zusammen sterben. Jetzt ist auch der Daimyō gerührt. Er läßt Bogen und Pfeil aus den Händen fallen und weint bitterlich mit. Der Affenführer läßt hierauf den Affen mehrere Tänze tanzen, wozu er singend verschiedene Lieder rezitiert. Der entzückte Daimyō, dem der Affe wie ein wirklicher Mensch vorkommt, schenkt dem Affen sein Schwert, sein Kamishimo (Staatskleid), seinen Fächer usw. Zum Dank dafür muß der Affe nochmals tanzen. Der noch mehr entzückte Daimyō äfft nun laut lachend den Affentanz nach, wird aber zum Schluß von dem Affen tüchtig ins Gesicht gekratzt. Der Affenführer gibt hierauf mit seinem Affen Fersengeld, während der nur noch mit dem Hemd bekleidete Daimyō und sein Kwaja hinter ihnen her laufen, um ihnen die Geschenke wieder abzunehmen.

Ein Koloß mit tönernen Füßen ist der Daimyō im Hanatori-zumō „Der Nasenzwicker-Ringkampf". Er besitzt nur einen einzigen Diener, den Tarō-Kwaja. Das genügt ihm aber nicht, und es fällt ihm plötzlich ein, eine größere Anzahl von Leuten in Dienst zu nehmen. „Wie viele denn"? fragt ihn der Tarō-Kwaja. „Etwa eintausend" antwortet der Herr. „Das sind zu viele, Herr, dafür werden wir keinen Platz haben". „Keine Sorge"! versetzt der Herr, „ich werde sie auf dem weiten Raum der Felder und Berge dort im Freien wohnen lassen". Tarō-Kwaja: „Aber wenn sie auf den Bergen sind, dann sind sie doch zum Dienst nichts nütze". Daimyō: „Nun denn, so dingen wir bloß 500". Tarō-Kwaja: „Auch bei solcher Herabsetzung der Zahl ginge es nicht. So viele Leute können Sie doch unmöglich ernähren". Daimyō: „Gib ihnen meinetwegen das Wasser auf den Bergen zur Nahrung". Tarō-Kwaja: „Wenn die Leute nur vom Wasser leben, können sie keinen Dienst tun". Daimyō: „Na, dann weitere Herabsetzung. Bloß zweie"! Tarō-Kwaja: „Auch das ist noch zu viel. Höchstens einen". Daimyō: „Na, dann also mit dir zusammen zweie"! So läßt sich also der Herr schließlich herbei, bloß mit einem neuen Diener zufrieden zu

sein. Der mit der Herbeischaffung eines solchen beauftragte Tarō-Kwaja gabelt auf der Straße einen Mann auf, der gerade aus dem Ostlande kommt, sich die Hauptstadt besehen und gegebenenfalls dort einen Dienst suchen will. Er ist ein Tedori, ein Meisterringer. Bevor der Herr ihn anstellt, will er ihm auf eindrucksvolle Weise seine Macht und Würde vor Augen führen. Mit überlauter Stimme, so daß der draußen Wartende ihn hören kann, brüllt er dem Tarō-Kwaja zu: „He, Tarō-Kwaja, bist du da"? Tarō-Kwaja: „Ja, gnädiger Herr, hier bin ich".

Daimyō: „Bringe mir meinen Feldstuhl"! — — — Gehe und sage meinen Pagen (*samurai*), daß sie, statt müßig dazusitzen, die Spitzen der Pfeile schleifen sollen"!

Tarō-Kwaja: „Es soll geschehen".

Daimyō: „Und die Knechte sollen die hundert und etlichen Pferde, die wir neulich aus Oku bekommen haben, ins warme Bad führen"!

Tarō-Kwaja: „Wie Sie befehlen".

Daimyō: „Da das Wetter heute so schön ist, sollen die jungen Leute (*wakaishu*) Fußball spielen. Man sprenge Wasser auf dem Ballspielhofe"!

Der Kwaja führt nun den Ringer zur Audienz. Tarō-Kwaja: „Hier ist der neue Diener".

Daimyō: „Der Kerl da"?

Tarō-Kwaja: „Jawohl".

Daimyō: „Scheinbar ein gescheiter Kerl. Indessen, es gibt auch viele Kerle, die dümmer sind, als sie aussehen. Frage ihn, ob er etwas kann".

Tarō-Kwaja: „Als ich ihn vorhin unterwegs ausfragte, sagte er, er könne — —.

Daimyō: „Was denn"?

Tarō-Kwaja: „Bogenschießen, Ballspiel, Hantierung des Küchenmessers, Go-Spiel, Würfelspiel, Pferde sich hinlegen und aufstehen lassen, Klopffechten usw.".

Daimyō: „Ein vielgewandter Kerl"!

Da der Ringer angibt, er verstünde sich auch aufs Ringen (*sumō*), will der Daimyō seine Fertigkeiten in dieser Kunst

prüfen. Der Tarō-Kwaja sagt, zu diesem Zwecke müsse man ihm einen Gegner stellen.

Daimyō: „Sage ihm, er soll es nur ganz allein machen"!

Ringer: „Das geht nicht. Da kann man ja nicht sehen, wer der Sieger und wer der Besiegte ist".

Daimyō: „Mit wem sollen wir ihn dann ringen lassen? Vielleicht mit dem Badheizer Dōun"?

Tarō-Kwaja: „Nein, der ist zu alt, der wird nicht ringen können".

Hierauf fordert der Daimyō den Kwaja dazu auf, der aber wohlweislich ablehnt, weil er es noch nie versucht habe. Der Herr will jedoch durchaus einen Ringkampf sehen und läßt durch den Kwaja den Ringer fragen, ob er mit ihm selber eine Runde wagen wolle. Der Ringer hat nichts dagegen; die Vorbereitungen werden getroffen, Tarō-Kwaja zum Schiedsrichter bestimmt. Der Kampf beginnt: im Nu unterliegt der Daimyō. Der Besiegte läßt den Ringer schließlich fragen, was für einen Kunstgriff er angewendet habe, worauf der Ringer erklärt: „Das war das sogenannte Hana-tori-zumō „Nasen-Abzwick-Ringen", das in den östlichen Provinzen (Bandōgata) Mode ist. Schwache Nasen reißt man einfach samt der Wurzel aus, starke Nasen dreht und biegt man um. Es ist für den Herrn ein Glück, daß seine Nase eine über Erwarten starke Nase war". Diese Worte enthalten eine feine Anspielung auf den hohen Dünkel des Herrn, denn auch in Japan hat „Hochnäsigkeit" denselben Sinn wie bei uns.

Körperlich nicht so fühlbar, aber um so demütigender ist die Heimzahlung, welche zwei dieser aufgeblasenen Herren in Ni-nin Daimyō „die beiden Daimyō" für ihren Hochmut und zugleich für ihre Feigheit erfahren. Ein Daimyō aus Kyōto-Links (Sa-kyō) holt einen Daimyō aus Kyōto-Rechts (U-kyō) zu einem Tempelgang nach dem im NW der Hauptstadt gelegenen Kitano Schrein, der dem Gott der Schreibkunst Tenjin-sama geheiligt ist, ab. Es ist gerade der 25. des Monats, der allmonatliche Festtag (en-nichi) des Kitano-tenjin. Auf dem Wege dorthin treffen sie einen Bürgersmann aus Kyōto-Sub (Shimo-Kyō), der gleichfalls den Tempel besuchen

geht. Sie zwingen ihn, trotz seiner Weigerung, sie als ihr Packträger zu begleiten: er muß das Langschwert des Daimyō aus Kyōto-Links tragen. Das wird ihnen aber zum Verhängnis. Der beleidigte, erzürnte Mann bedroht sie unterwegs mit dem anvertrauten Schwert, das er aus der Scheide gezogen hat und womit er ihnen unter der Nase herumfuchtelt. Das Herz sinkt ihnen jetzt in die Kniekehlen. Sie winseln um Gnade und müssen ihre Kurzschwerter, ihr Kosode (gefüttertes Seidenkeid), Kamishimo (Zeremonialoberkleid) usw. für ihr Leben hergeben, ja, sich so weit erniedrigen, auf Befehl des „Straßenfritze“ (*machi-tarō*), wie sie ihn erst verächtlich titulierten, einen Hahnenkampf, einen Hundezweikampf, Stehmännchen und dergleichen zu mimen. In solchen Späßen dürfen wir Überbleibsel aus dem alten komischen Sarugaku primitiver Art, aus dem sich ja die Kyōgen entwickelt haben, erblicken.

Krämer.

In den Stücken, welche sich den Stand der Kaufleute zum Gegenstand des Spottes wählen, liegt die Komik in der Bloßstellung ihrer kaufmännischen Selbstsucht, die sie zu kurzsichtigen Betrügereien, kleinlicher Konkurrenzsucht, zur übertriebenen lächerlichen Anpreisung der Güte ihrer Waren verleitet und oft zu Marktstreitigkeiten um den ersten Platz am Markte führt, wobei sie dem Marktvogt die glorreichsten Geschichten über ihre Handelswaren vortragen. Wohl das bekannteste Stück dieser Gattung sind die Kōyaku-neri, die „Pflasterschmierer“. Zwei Pflasterschmierer, der eine aus Kamakura, der andere aus Kyōto, treffen auf der Landstraße zusammen und vergleichen die Stärke der Anziehungskraft des von ihnen hergestellten und vertriebenen Zugpflasters (*suigō-yaku*). Sie prahlen mit den Wundern, die ihre Urväter, die Erfinder des Pflasters, damit ausgeübt haben sollen. Der Eine behauptet, zur Zeit des Kamakura-dono, d. i. des Shōguns Yoritomo (Ende des 12. Jahrhunderts), habe das berühmte Roß Ikezuki einmal seine Zügel zerrissen und sei wild und unaufhaltsam davongaloppiert. Da habe sein Urvater sich das Pflaster auf den Daumen geschmiert und gerufen: „Zieh an! zieh an“! und dadurch habe er das Roß zum Stehen gebracht

und herangezogen. Darum heiße sein Pflaster in der ganzen Welt das einzige Ba-sui-kōyaku „Pferde anziehende Pflaster". Der andere aus Kyōto berichtet, wie zur Zeit des Regenten Kiyomori (Mitte des 12. Jahrhunderts) 3000 Leute einen schweren Felsblock zum Bau von Kiyomori's Palast vom Kitayama „Nordberg" bis ans Tor des Palastes herbeigezogen hätten, ihn aber nicht auf den Hof hineinzuschaffen vermochten. Da habe sein Ahne sich das Pflaster auf den Daumen geschmiert und gerufen: „Ziehe an, ziehe an"! und so habe er den Felsen nach und nach hineingezogen. Darum heiße sein Pflaster das einzige Ishi-sui kōyaku „steineanziehendes Pflaster" in der Welt. Hierauf versucht abwechselnd einer der Aufschneider den anderen durch ein mit seinem Pflaster bestrichenes Papier auf der Nase zu sich heranzuziehen, was die ergötzlichsten Stellungen ergibt. Diese Pflasterschmierer erinnern uns an den Krämer in unseren Osterspielen, bei dem die drei Marien die Salbe einkaufen, und die Bestandteile ihrer Pflaster sind ebenso unsinnig wie die Ingredienzien der von Rubin hergestellten Salbe:

das smalz von eyner mucken,
und das blud von einem schlegele,
das geherne von eyner flegele usw.

Zum „Stein-anzieh-Pflaster" ist nämlich verwendet: das Eingeweide des Steines, Venusmuscheln die an Bäumen wachsen, Rippen von Regenwürmern usw., und die Bestandteile des „Pferde-anzieh-Pflasters" sind Schildkröten, die in der Luft fliegen, der Donner, der auf der Erde läuft, der schwarzgebackene Schnee und andere wundersame Dinge.

Buddhistische Mönche und Yamabushi.

Unter den Nō-Dramen gibt es kaum eines, das nicht mehr oder weniger deutliche Spuren des religiösen Ursprungs dieser Dichtgattung aufweist; viele dienen geradezu der Verherrlichung der Religion, sind gleichsam religiöse Propagandastücke. Die verschiedensten Formen des religiösen Lebens, welche Japan bis zum Mittelalter gesehen hat, werden in ihnen dargestellt: der einheimische Shintō und besonders der Buddhismus in allen seinen Schattierungen. Die bei weitem häufigste

Figur ist der buddhistische Mönch. Er ist im Nō-Drama stets der würdige Vertreter eines hochgeehrten, vor Gott und den Menschen bevorrechteten Standes, bewandert in den kanonischen Schriften, oft ein Heiliger; allen Genüssen, Lüsten und Lastern des irdischen Lebens abgewandt, ein strenger Asket, barmherzig gegen Mensch und Tier, voll des Geistes Buddhas; wie dem katholischen Priester, nur noch in erhöhtem Maße, ist ihm die Kraft gegeben zu binden und zu lösen. Seinem Gebet widersteht keine Macht des Himmels und der Hölle.

In der Wirklichkeit des Alltagslebens aber ist der Priester im Osten wie im Westen leider nur zu oft eine arme, sündige Kreatur, deren wahre Eigenschaften mit der äußerlich zur Schau getragenen sittlichen Vollkommenheit nicht immer übereinstimmen. Nach den großen schöpferischen Tagen des Buddhismus im 12. und 13. Jahrhundert war unter den allzu zahlreichen Mönchen ebenso wie unter den Vertretern anderer religiöser Gesellschaften eine arge Lotterwirtschaft eingerissen, und so boten sie denn den Kyōgen-Dichtern reichlichen Anlaß zu Spott und Satire.

Neben den Daimyō und den Kwaja ist in den Kyōgen keine Figur häufiger als der entartete buddhistische Mönch und der schintoistische Yamabushi, der „Bergschläfer". Unter letzterem versteht man eine Art von Büßern und Asketen, welche in seltsamer Tracht die unwegsamsten heiligen Berge Japans besteigen, geheime Wunderkräfte zu besitzen vermeinen und durch Gebet und Beschwörungen Dämonen austreiben, Krankheiten heilen und andere Zauberkünste ausüben[1]).

Die buddhistischen Mönche der Kyōgen sind meistens heuchlerisch, habsüchtig, unwissend, schlechte Prediger von salbungsvoller Hohlheit; manchmal auch heimtückisch und zänkisch; andere sind der Völlerei ergeben und übertreten das Gebot des Zölibats. Die schintoistischen Yamabushi hinwiederum erscheinen als zänkische großsprecherische Wichtigtuer, die bombastische Zeremonien und Beschwörungen ausüben, in Wirklichkeit aber keinen Deut von Zauberkraft be-

1) Siehe P. G. Schurhammer, Die Yamabushis, in Zeitschrift für Missionswissenschaft, 12. Jahrgang, S. 206 ff.

sitzen. Wenn sie mit einem richtiggehenden Shintopriester, z. B. dem Negi „Beter“ im Schwank ihre Zauberkräfte messen wollen, ziehen sie immer erbärmlich den kürzeren[1]). Zwar sind sie, wohl infolge ihres asketischen Lebens, frei von Habsucht und Wollust, doch verderben sie sich oft durch Hungrigkeit und Näscherei ihre Würde und Autorität.

Das lächerliche Betragen eines habsüchtigen Pfaffen schildert uns mit psychologischer Feinheit das Stück Fuse-nai „Ohne Almosen“. Hier bemüht sich ein Pfaffe, das übliche Almosen von 10 Hiki, etwa 5 Pfennige, das eines seiner Pfarrkinder ihm zu geben vergessen hat, aus diesem herauszuholen. Er geht immer wieder und wieder unter verschiedenen Vorwänden zu dem Pfarrkind, um ihn an das vergessene Almosen zu erinnern. Er hält die Vorstellung des Almosen-Geldes bei ihm immer lebendig, lenkt jedes Gespräch darauf hin, bis es ihm endlich gelingt, das Geld zu erhalten. Feierlich predigt er: „Und man hat überhaupt bald zu nehmen, bald zu geben. Im Falle des Gebens nun ist es durchaus erforderlich, daß der Geber es ohne Zögern und Bedenken tue, sonst ruft er im Herzen des Nehmers solche Gedanken wach wie: „Ob er wohl vergessen hat es mir zu geben“? oder „sollte er vielleicht geizig geworden sein“? und dergleichen mehr Gedanken, die da im Herzen des Nehmers zu hunderttausend Sünden werden. Aber die Verantwortung für diese Sünden fällt nicht auf den Nehmer, sondern auf den Geber“ usw.

Ein heuchlerischer, habsüchtiger Schlaukopf ist auch der Chōrō (Oberpriester) in der Naki-Ama, der „Weinerlichen Nonne“. Dieser Chōrō, der Propst eines Tempels in der Hauptstadt, wird von einem Landmann aus entlegener Gegend aufgesucht und gebeten, in das Dorf zu kommen und dort aus Anlaß des dritten Jahrestages des Todes seines Vaters eine Predigt zu halten. Er gewährt dem Landmann seine Bitte, aber erst nachdem die Summe für das Honorar (wörtl. fuse Almosen) bestimmt worden ist.

Priester: Für den Fall, daß ich nicht kommen könnte

1) Z. B. in Negi-Yamabushi „Der Schintopriester und der Yamabushi“.

und einen anderen schicken müßte, müssen wir uns aber für ihn über die Sache einigen.

Landmann: Was denn für eine Sache?

Priester: Nun, die Sache.

Landmann: Aha, ich verstehe. Sie meinen das Honorar?

Priester: Freilich, das meine ich.

Landmann: Ich werde 500 Hiki[1]) dafür ansetzen.

Priester: Gut, dann komme ich selber.

Dieser Chōrō ist nun aber ein ziemlich schlechter, langweiliger Prediger, was er selber weiß. Deshalb dingt er für den Fall eine weinerliche Nonne, welche die einzige Person ist, die seine Predigten immer mit Tränen der Rührung anhört, und befiehlt ihr, sich heimlich nach dem Tempel jenes Dorfes zu begeben und während der Predigt wie gewöhnlich tüchtig zu weinen. Dafür verspricht er ihr die Hälfte des Honorars.

Die Predigt beginnt, und die Nonne sitzt demütig unter den vielen Zuhörern. Doch unglücklicherweise ist die vortreffliche Predigt diesmal so ausnehmend langweilig geraten, daß nicht nur die Zuhörer aus der Dorfgemeinde sämtlich einschlafen, sondern sogar die weinerliche Nonne ihrer einschläfernden Gewalt nicht widerstehen kann. Die Predigt ist zu Ende. Die Leute verlassen gähnend den Tempel. Hierauf kommt die Nonne zum Chōrō, lobt seine Predigt und fängt an zu weinen. Leider zu spät! Der erzürnte Chōrō schimpft sie aus; die Nonne verlangt ihren Lohn, den der Chōrō ihr weigert, und die beiden geistlichen Personen geraten in einen heftigen Streit miteinander.

Ein treffliches Beispiel der engherzigen Intoleranz und Zanksucht der buddhistischen Mönche gewährt uns die oft aufgeführte Komödie Shūron, „die religiöse Disputation", die mit Recht als eines der besten Kyōgen-Stücke betrachtet wird. Ein Mönch des Klosters Honkoku-ji zu Kyōto, von der Hokke- alias Nichiren-Sekte, die durch ihre Unduldsamkeit gegen die anderen buddhistischen Lehren seit den Tagen ihres Begründers Nichiren bis heute berüchtigt ist, hat eine Wall-

1) 1 *hiki* = 25 *mon* = $^1/_4$ *sen*.

fahrt nach dem Minobu-san, dem Haupttempel seiner Sekte, gemacht. Auf dem Rückwege nach Kyōto bekommt er einen geistlichen Reisegefährten mit demselben Reiseziel, und nach einigem Hin- und Herreden verspricht er diesem, daß er ihn auf alle Fälle bis nach Kyōto begleiten wolle. Dieses Versprechen bereut er aber später, als der Reisegefährte sich als einen von der Wallfahrt zum Zenkō-ji in der Provinz Shinano zurückkehrenden Mönch der Jōdo- oder Paradies-Sekte und Insassen des Kurodani-Klosters zu Kyōto zu erkennen gibt. Die Paradies-Sekte wird nämlich von den Anhängern Nichiren's wegen ihrer Amida-Lehre als „Weg zur Hölle" ganz besonders gehaßt, und so versucht der Hokke-Priester unter allerlei Vorwänden von seinem feindlichen Kollegen möglichst rasch wieder loszukommen. Dieser jedoch, selber fanatisch und eigensinnig, will seinen noch eigensinnigeren geistlichen Bruder, als er dessen Absicht bemerkt, ärgern und läßt ihn keinen Augenbick aus den Augen. Unterwegs zanken sie miteinander, indem jeder den andern vergebens zur Lehre seiner Sekte zu bekehren versucht. Jeder verlangt vom andern Ehrfurcht vor seinem Rosenkranz, den der Hokke vom heiligen Nichiren Shōnin[1]), der Jōdo vom heiligen Hōnen Shōnin[2]) geerbt zu haben vorgibt. Endlich entkommt der Hokke und versteckt sich in einem Gasthaus, wo er dem Wirte einschärft, ja keinen andern Bonzen einzulassen. Doch kurz darauf wird sein Versteck von dem verhaßten Gefährten ausfindig gemacht. Der Jōdo zeiht den Hokke des Wortbruches und nimmt trotz Protestes ruhig in demselben Zimmer Platz. Nun müssen die beiden unverträglichen Mönche unter einem Dache übernachten und es entspinnt sich zwischen ihnen ein heftiges religiöses Wortgefecht. Wie in des Aristophanes „Fröschen" die abgeschiedenen Dichter Äschylos und Euripides in der Unterwelt Kernsprüche aus ihren Werken in die Wage werfen, so zitieren die beiden Mönche gegeneinander die wichtigsten Sätze aus

1) Gründer der Hokke- oder Nichiren-Sekte, 1222—1282.

2) Mönch *Genkū*, alias *Hōnen Shōnin*, Gründer der Jōdo-Sekte, 1133—1212. Über beide s. Florenz, Die Japaner, in „Lehrbuch der Religionsgeschichte", ed. Bertholet, 4. Aufl., Bd. I, S. 411 ff. und 386 ff.

den kanonischen Schriften ihrer Sekten, aber in ganz unsinniger, lächerlicher Weise. Endlich legen sie sich schlafen, ohne daß der eine den andern zu überzeugen vermochte. Mitten in der Nacht erwacht der Jōdo-Bonze und beginnt laut zu beten: „Heil Amida“! Namōda, namōda! Der schlafende Hokke wird von dem Lärme wach und fängt seinerseits überlaut und hitzig zu beten an: Myōhō-Rengekyō, jabu jabu jabu! „O wundersames Lotussutra“! Jetzt steht der Jōdo auf und beginnt das Odori-nembutsu, das Tanzgebet der Jōdo-Sekte, indem er laut namoda, namoda betet, tanzt und dazu den Takt schlägt. „Was? ist der Kerl wahnsinnig geworden“? sagt der erstaunte Hokke bei sich, „aber ich darf mich nicht von ihm unterkriegen lassen“. Er steht gleichfalls auf und beginnt das Odori-Daimoku, das Tanzgebet der Hokke-Sekte. Beide werden immer lauter und leidenschaftlicher: „Namoda“! — „Rengekyō“! — „Hă, Namoda“! — „Hă, Rengekyō“! usw. Schließlich verwechseln sie in ihrem blinden Eifer ihre Gebetssprüche miteinander. Der Hokke ruft laut „Namoda“!, der Jōdo dagegen „Rengekyō[1])“!

In diesem Augenblick erleuchtet das Licht der religiösen Erkenntnis ihre dunklen Seelen. Sie merken die Verwechslung und erblicken darin eine tiefernste Mahnung. Sie erinnern sich der kostbaren Lehre, die von der Vereinigung der unzähligen göttlichen Erscheinungen in dem einen großen Buddha spricht und damit religiöse Duldsamkeit fordert. Sie erkennen, daß *hokke*, der „Lotus des Gesetzes“, und „*Mida*“ (Amida) nicht verschieden sind. Sie verflechten ihre Stoßgebete in eines und singen in hymnenhafter Weise die Schlußworte:

„Von heut an wollen wir uns beide nennen,
von heut an wollen wir uns beide nennen
Myō-Amida-butsu, Myō-Amida-butsu“.

---

1) *namōda* aus *namu Amida Butsu* „Verehrung (Skr. *namō*) dem Buddha Amida (Skr. Amitābha)“ verkürzt; das heilbringende Stoßgebet der Anhänger der Jōdo (Paradies) Sekte. *myōhō Renge-kyō* „Sūtra vom Lotus des Wunderbaren (*Myō*) Gesetzes“, der sinojap. Titel des Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, dient in gleicher Weise den Nichirenisten als Stoßgebet. *jabu-jabu* Onomat. platsch-platsch; *nembutsu* „Anrufung Buddhas“ (Amida's); *daimoku* „Titel“ (des Lotussūtras); *odori* „Tanz“.

Während der Spott der Kyōgen beim buddhistischen Bonzen fast ausschließlich gegen dessen moralische Persönlichkeit gerichtet ist, liegt beim *Yamabushi*, wie schon angedeutet, die Komik in dem lächerlichen Kontraste zwischen seiner Prahlerei mit angeblich ihm eigenen durch Askese erworbenen starken mystischen Kräften[1]) und seiner in Wirklichkeit geradezu kläglichen Unzulänglichkeit. Seine tiefsinnig-geheimnisvollen Beschwörungsformeln sind ein Geklingel von sinnlosen Worten, bloßen Lauten aus dem japanischen A B C und Stellen aus vulgären Gassenhauern: „*borobon, borobon, borobon! I ro ha ni ho he to* (A B C D E F G)! *borobon, borobon*[2])"! Der Yamabushi der Kyōgen spielt auch insofern eine armselige, lumpige Rolle, als es ihm oft an der nötigen Ausrüstung eines ordentlichen Yamabushi gebricht, oder weil seine Paraphernalien nur wertlose Surrogate sind: ein unechter Rosenkranz u. dgl.

Im Kaki-Yamabushi „der Dattelpflaumen-Yamabushi" kommt ein Yamabushi von einer anstrengenden Wallfahrt auf die heiligen Berge Ōmine und Katsuragi[3]) zurück und will bei seinen Danna „Almosengebern" eine Runde machen. Er kommt an einem Dattelpflaumen-Garten vorbei, sieht die prächtigen Früchte und, hungrig wie er ist, steigt er auf einen Baum und nascht von den Früchten. Der Besitzer des Gartens naht, um seine Bäume zu betrachten. Er sieht Kelche und Kerne herabfallen und bemerkt in den Zweigen verborgen den Yamabushi. Er beschließt diesen zu hänseln und ruft: „*Yā, yā*. Ich glaubte, es wäre ein Mensch, der sich da hinter den Ästen versteckt hat, aber ich irrte mich, es ist ein Rabe! — doch wenn es ein Rabe ist, so muß er krächzen. Willst du

---

1) *gyō-riki* „Wirkenskraft" (vgl. Faust 1, V. 384) genannt, vermittels derer er *kidoku*, Skr. *āçcarya* oder *adbhuta*, „Wunder" übt.

2) Vgl. die „Lenden-Beschwörung". *Boro-bon* oder *boro-on* entspricht unserm Hokuspokus.

3) *Omine* liegt in der Nähe von Yoshino, der *Katsuragi* (oder *Kazuraki*) auf der Grenze der Provinzen Yamato und Kawachi. Auf letzterem soll En no Shōkaku (s. weiter unten) 30 Jahre lang gelebt und Zauberkünste getrieben haben.

nicht krächzen? — Nicht? So mußt du ein Mensch sein, ein Spitzbube. He, meinen Bogen und die Pfeile her! Ich will ihn herunterschießen". „Ach"! seufzt der Yamabushi, „da muß ich doch einmal krächzen: *kokā, kokā*"! Darüber lacht der Besitzer und sagt: „Da habe ich's. Er hat gekrächzt. Wenn ich aber genauer hinsehe, so finde ich, es ist ja gar kein Rabe, sondern ein ganz gemeiner Affe". — „Wie, ich wäre ein Affe"?, sagt der Yamabushi verdrießlich für sich. Der grausame Besitzer neckt ihn weiter: „Aber ein Affe schreit mit eingezogenem Bauche. Willst du nicht schreien? Nicht? So mußt du ein Mensch sein! He, mein Schießzeug her! Ich will ihn herunterschießen". Nun wird es dem Yamabushi wieder bange. „Weh mir! Ich muß einmal den Bauch zusammenziehen und schreien — *kya, kya, kya*"! Besitzer: „Hm, es ist doch wirklich ein Affe". Dann wird der Yamabushi gezwungen, eine Weihe (*tobi*) zu spielen, und, was das schlimmste ist, er muß dabei sich aufschwingen und fliegen. Bei diesem Versuch fällt er vom Baum herunter auf den Boden und zerbricht sich den Lendenknochen. Er verflucht den Besitzer, schimpft ihn aus, weil er ihn, einen so ehrwürdigen Yamabushi, für einen Raben, Affen usw. hielt und ihn dazu brachte, sich die Hüfte auszurenken. Er solle ihm schleunigst eine Medizin geben. Der Besitzer entgegnet, jener solle sich bei ihm entschuldigen, weil er seine Kaki gefressen habe, und solle sich ohne Lärm davonmachen. Der Yamabushi: „Ich werde dir mal die hohen Künste eines Yamabushi vor Augen führen"! Der Besitzer: „Wer Kaki stiehlt, soll sich ohne Schimpfen schleunigst aus dem Staube machen"! Yamabushi: „Ich werde dir Wahnsinn anzaubern"! Besitzer: „Laß das, du kannst es doch nicht"! Der Yamabushi beschwört nun mit *borobon, borobon*, A B C D E F G *borobon, borobon*, aber der Besitzer sagt, er solle das lächerliche Zeug lassen und sich davontrollen.

Der Yamabushi: „Ich werde noch einmal beschwören! *borobon* usw.

Jetzt wird dem Herrn doch etwas schwül zu Mute. „Hast du's gesehn"? ruft der Yamabushi, „Nicht wahr, ein Yamabushi kann durch seine Künste die Leute verrückt machen"!

Der Besitzer huckt den Yamabushi schließlich auf, um ihn in sein Haus zu tragen und mit Arznei zu behandeln, wirft ihn aber unsanft wieder ab und läuft weg. Der Yamabushi ruft darauf, dem Besitzer werde es in Zukunft übel ergehen, und er läuft jenem nach.

Bloß ausnahmsweise kommt es vor, daß ein Yamabushi wirklich die Fähigkeit besitzt, wunderkräftige Handlungen zu vollziehen, aber dann hapert es anderswo, und wie der Goethe'sche Zauberlehrling ist er noch kein vollkommener Meister und wird die Geister, die er rief, nicht wieder los. So im Koshi-Inori „Die Lenden-Beschwörung".

Ein Yamabushi vom Berge Hagura-san in der Provinz Dewa hat Jahre hindurch auf den heiligen Bergen Ōmine und Katsuragi seinem Berufe obgelegen und kehrt nun in die Heimat zurück, stolz auf sein Können: „ein Yamabushi kann durch seine Beschwörung sogar einen fliegenden Vogel aus der Luft herunterholen". Er besucht seinen Großvater und findet diesen mit vom Alter ganz gekrümmtem Rücken vor. Durch den Tarō-kwaja läßt er ihm sagen, er wolle durch seine Wirkenskraft die Lenden des Alten wieder zurecht beschwören. Der Alte will sich das gern gefallen lassen, und der Yamabushi stellt sich beschwörend vor ihn. „Wisset, ein Bergschläfer heißt er, weil er auf den Bergen sich niederlegt und aufsteht, also ein Bergschläfer ist. Und dies Tokin-Käppchen[1]) ist aus 7—8 Zoll langen kohlschwarzgefärbten Zeugstücken zusammengefaltet und wird auf dem Kopfe getragen und ist deshalb eine Kopfkappe. Und was diesen meinen Rosenkranz anbelangt, so ist er zwar kein echter Irataka Rosenkranz[2]), sondern bloß aus minderwertigen Gebetsschnurkügelchen zusammengestoppelt, aber ich nenne ihn einen Irataka. Wenn solch ein ehrwürdiger Yamabushi einmal eine Beschwörung vornimmt,

---

1) *tokin*, wörtl. „Kopftuch", kleine runde Kappe, einer winzigen Cerevismütze ähnlich, oben auf der Stirn getragen, mit einer unter das Kinn geschlungenen Schnur befestigt.

2) Ein Rosenkranz (*juzu*), dessen Perlen nicht rund, sondern linsenförmig flach sind. Am Ende befinden sich zwei Quasten.

wie sollten da keine Wunder geschehen? *Boro-on, boro-on,* A B C D E F G, *boro-on, boro-on*"! Tatsächlich richtet sich unter dem Einfluß der Beschwörung der Großvater auf. Aber die Zauberkraft hat so stark gewirkt, daß dem armen Alten jetzt das Kreuz in umgekehrter Richtung rückwärts verbogen ist. Die erste Freude des Alten: „Yai, yai, Tarō-kwaja! Welche Freude, welches Glück, daß ich nach so langen unbehaglichen Zeiten heute plötzlich wieder den Mond und die Sterne schauen kann"! verwandelt sich bald in Enttäuschung und Verdruß: „Nein, nein, das geht so nicht! Wie kann ich das aushalten, lebenslang in solcher Stellung zu verbleiben? Geschwind, zaubere mich in meinen früheren Zustand zurück"! „Ich habe zu kräftig beschworen, da meine Zauberkraft allzugewaltig ist", sagt der Yamabushi, „aber ich werde jetzt von hinten beschwören und die Sache wieder in Ordnung bringen". Gesagt, getan; er tritt beschwörend hinter den Alten: „Wenn ein Asket bei dem Besprechen in die Fußtapfen des Asketen En[1]) tritt, den Irataka Rosenkranz zwischen den Fingern reibt und einmal eine Beschwörung vornimmt, wie sollten da keine Wunder geschehen? *Boro-on, Boro-on.* Die Schwertlilie unter der Brücke, von wem ist die Schwertlilie gepflanzt? *Boro-on, boro-on*"! Zwar stellt sich glücklicherweise heraus, daß der Yamabushi nicht das Zauberwort vergessen hatte, wodurch der Alte am Ende wieder wird, was er gewesen, aber leider wirkt auch diesmal die Zauberkraft wieder zu stark, und der Alte, der eben erst den Himmel begrüßt hatte, schnappt jetzt plötzlich dermaßen nach vorn über, daß er mit dem Gesicht den Boden berührt. Er ist wütend, weil er glaubt, daß der Enkel ihn bloß hänseln wolle. Endlich findet der Yamabushi einen Ausweg. Er läßt während der Beschwörung, die er wieder von vorne vornimmt, den Tarō-kwaja sich hinter den Großvater stellen und diesen im Rücken mit einer Stange stützen, so daß es schließlich doch noch gelingt, den Alten in Fasson zu bringen.

---

1) Der Buddhapriester und Asket En no Shōkaku, 7. Jahrh., Schutzpatron der Yamabushi.

Götter und Dämonen.

Schon aus den wenigen angeführten Beispielen läßt sich ersehen, daß die Kyōgen-Dichter vor den religiösen Einrichtungen und deren irdischen Verwaltern nicht gerade in Ehrfurcht ersterben. Aber auch Götter und Dämonen werden in den Bereich ihrer Spottlust gezogen. Solche Götterstücke freilich, in denen hauptsächlich die gnädigen Glücksgötter, z. B. Ebisu, Daikoku und Bishamon, auftreten, haben einen mehr festlichen, gratulatorischen als komischen Charakter und können aus unserer Betrachtung ausscheiden. Dagegen wird gerade denjenigen über- und unterirdischen Erscheinungen welche sonst die gläubige Seele mit Entsetzen erfüllen, eine komische Seite abgewonnen, besonders dem überaus gefürchteten Donnergott Kaminari, den Dämonen von der Geisterinsel Hōrai und den Teufeln der buddhistischen Hölle, an deren Spitze der grimme Höllenkönig Emma-ō „König Emma“ (der indische Todesgott Yama), eine Satanas- und Lucifer-Gestalt, steht.

Im Kyōgen Kaminari[1]) „der Donnerer“ tut der Donnergott oben im Himmel einen Fehltritt und fällt unter Blitz und Donnergepolter aus den Wolken auf ein Feld hinunter. „O weh, o weh“! schreit er, „ich habe mir den Lendenknochen verletzt! — Aber wer liegt denn dort? He, du Kerl da“! Dieser Kerl ist ein armer Arzt, der auf Kundenbesuchen begriffen war, von dem Gewitter auf offenem Felde überrascht wurde und von dem gewaltigen Donnerschlag halbbetäubt zu Boden stürzte. Als der Donnergott erfährt, daß dieser arme Sterbliche ein Arzt ist, zwingt er ihn, trotz ängstlichen Sträubens, ihm die ausgereckte Hüfte zu heilen.

Arzt: „Ich kann Menschen heilen, aber nicht den Herrn Donnergott. Bitte, entschuldigt mich“!

Donnergott: „Nein, nein! Zwischen der Behandlung eines Menschen und der des Donnergotts gibt es keinen Unterschied. Kuriere mich“!

Arzt: „Wie dem auch sei, entschuldigt mich“!

1) Auch Hari-tate Kaminari „Der akupunktierte Donnergott“ betitelt.

Donnergott: „Du bist ein scheußlicher Kerl. Wenn du mich nicht behandelst, quetsche ich dich mit einem einzigen Griff zu Tode"!

Solchen Argumenten gegenüber vermag der Arzt nicht länger Widerstand zu leisten. Die Behandlung besteht nun darin, daß der Arzt an seinem furchterweckenden Patienten die Methode der Akupunktur anwendet, nachdem er dessen Angst vor der Nadel durch beruhigendes Zureden, es täte ja nicht weh und auch die Menschen ertrügen es, einigermaßen beschwichtigt hat. Wie aber in den „Fröschen" des Aristophanes der Gott Dionysos unter den Hieben des Aeakos nicht unempfindlich bleibt und durch Schreie „o jeh, o jeh! Poseidon"! seine göttliche Würde übel wahrt, so heult und jammert auch der martialisch aussehende Donnergott jedesmal laut auf, wenn die Nadel eingestoßen wird. Nach schrecklichen Kämpfen gegen den Schmerz ist der Donnergott endlich wieder hergestellt und will erfreut sofort nach dem Himmel emporfahren. Der Arzt verlangt jedoch zuvor sein Honorar für die Bemühung. Das kann ihm der Donnergott bei bestem Willen nicht geben, denn er ist ja plötzlich in seiner Nacktheit heruntergefallen und hat nichts bei sich. Er verspricht aber, seinen lieben Doktor beim nächsten Gewitter wieder zu besuchen, indem er in sein Haus herunterfährt[1]) und das Honorar bringt. Solche Freundlichkeit lehnt der Arzt dankend ab und erbittet sich statt dessen ewig schönes Wetter, so oft er auf dem Lande umherreist und seine Kundschaft besucht. Der Donnergott gewährt ihm gnädigst diese Bitte und verspricht überdies, ihm die Stelle des Oberhofmedikus am Kaiserlichen Hofe zu verschaffen.

Die schrecklichen *Oni*, die Dämonen und Höllenteufel, zeigen sich im Kyōgen stets von einer unerwartet liebenswürdigen Seite: sie sind nur ihrer äußeren Erscheinung nach fürchterliche Gestalten, von Wesensart aber schwach, töricht, harmlos und sentimental. Über die gelegentliche

---

1) Statt unserer Redeweise „Der Blitz schlägt ein" sagt der Japaner „Der Donner fällt herab".

Drohung, einen armen Schlucker zu Mus zu zerquetschen oder auf einen Bissen herunterzuschlingen, kommen sie nicht hinaus.

Im Oni no Tsuchi „Des Teufels Zauberhammer“ macht ein Oni von der Insel Hōrai, der einen Abstecher nach Japan unternommen hat und an einem Jahrmarktsfest (*Tatsu no ichi*) teilnehmen will, unterwegs die Bekanntschaft von zwei Landleuten, die sich ebenfalls dorthin begeben wollen. Sie befreunden sich und wandern zusammen, wobei der Oni durch Aufsetzen oder Abnehmen seiner Tarnkappe zum Erstaunen seiner Begleiter abwechselnd verschwindet und wieder sichtbar wird. Nebenbei leeren sie brüderlich die große Reisweinflasche aus, welche die Leute auf die Reise mitgenommen haben. Der Oni hat den Sake bisher nur vom Hörensagen gekannt, trinkt ihn heute zum ersten Male und wird so schmählich betrunken, daß er den Weg nicht doppelt, sondern siebenfach und achtfach sieht und die Menschen ihn führen müssen. Der fröhliche Oni schenkt seinen Begleitern seinen Verschwind-Hut und Verschwind-Mantel (*kakure-gasa* und *kakure-mino*) und behält nur den Zauberhammer (*uchide no kozuchi*), durch dessen Schläge man alles Gewünschte herbeihexen kann, in der Brusttasche bei sich. Während er seinen Rausch ausschläft, erleichtern ihn die Kumpane auch um diesen, geraten jedoch in lärmvollen Streit um den Besitz, so daß der Oni aufwacht und ihnen den Hammer wieder abnimmt. Auch jetzt noch beweist der Oni seine Gutmütigkeit. Er klopft den beiden Gesellen mit dem Wünschelhammer einen Haufen Gold, Silber, Edelsteine und Geld herbei und kehrt darauf nach der Insel Hōrai, der Dämoneninsel, zurück.

Emma-ō ist der großmächtige und gefürchtete Richter in der Unterwelt. Auf sein Geheiß bedienen die Folterknechte der Hölle die armen Sünder mit den ausgesuchtesten Qualen. Sonst, in normalen Zeiten, ist die Zahl der unfreiwilligen Gäste in der Hölle immer ungeheuer groß gewesen. Aber seit Buddhas Auftreten hat sich das Blättchen gewendet. Wir erfahren das im Kyōgen „Asahina“, als der in Japan wegen

seiner herkulischen Kraft berühmte Held Asahina[1]) nach seinem Tode zum Hades hinabwandert. Asahina trifft am sechsfachen Scheidewege (*gāti, rokudo*) den König Emma an und ist über dessen armseliges Aussehen verwundert. Der Höllenfürst gibt ihm seufzend dafür folgende Erklärung: „Ja, in früheren Zeiten kleidete ich mich in ein mit Gold und Silber reich verbrämtes Gewand, trug eine perlenbesetzte Kappe und einen edelsteinernen Gürtel. Der Mensch ist jetzt aber schlau geworden. Er glaubt an Amida Buddha und studiert sogar dessen Lehre, die in acht oder neun Lehrmeinungen zerfällt. Demzufolge strömen die Verstorbenen alle ins Paradies, während die Hölle sich leert und allgemeine Hungersnot darin herrscht. Drum stelle ich, der König selber, mich hier an dem Kreuzwege auf und laure auf irgendeinen Sünder, den wir in die Hölle schleppen können".

Dieser hungrige Emma wird auf seinem Lauerposten jedesmal arg enttäuscht. Wie Lucifer im Redentiner Osterspiel an dem Pfaffen, welchen Satanas mühselig in die Hölle geschleppt hat, wenig Freude erlebt, da der Pfaffe sich als Unheilstifter in der Hölle erweist und den Teufeln keck zu Leibe rückt, so gerät auch König Emma bei dem eben erwähnten Asahina an den Unrechten. Er wird von diesem gepackt, mißhandelt und gezwungen, ihn statt in die Hölle nach dem Paradiese zu führen, wobei er noch des Helden Waffenträger spielen muß.

Da wird es denn, wie im Esashi Jūō „der Vogelsteller und der Höllenfürst" geschildert ist, in der Hölle mit Freuden begrüßt, als ein Vogelsteller, also ein berufsmäßiger Lebewesentöter und damit nach buddhistischen Begriffen ein ganz schwerer Sünder, herabkommt. Eigentlich soll er sofort in den tiefsten Höllenpfuhl geschleppt werden. Aber die Vorstellung von wohlschmeckenden Wildenten- und Fasanenbraten reizt den Appetit des hungrigen Höllenfürsten dermaßen, daß er dem Vogelsteller befiehlt, die um den „Todesgangs-Berg[2])"

---

1) Asahina Saburō Yoshihide, ber. Krieger gegen 1200, an den sich viele Legenden knüpfen. Vgl. Jolly, Legend in Japanese Art, S. 11f.

2) *Shide no yama*, ein Berg im Hades, über den die Seelen der Toten auf ihrer Todesgang-Reise (*shide no tabi*) passieren müssen.

fliegenden Vögel wegzufangen und nach irdischen Kochrezepten für ihn zuzubereiten. Der ihm und seinen Teufeln bisher unbekannte Genuß erweist sich als so überwältigend köstlich, daß der gnädig gestimmte Höllenfürst dem Sünder seine perlengestickte Mütze schenkt und eine Gnadenfrist gewährt. Er soll noch einmal für 3 Jahre auf die Oberwelt zurückkehren, während dieser Frist wacker Vögel fangen und ihm dann die Beute in die Hölle herabbringen.

Die vorstehende Betrachtung erhebt keinen Anspruch darauf, eine vollständige Vorführung aller in den Kyōgen vertretenen komischen Typen zu sein. Sie ließe sich noch auf manche charakteristische Erscheinungen ausdehnen, von denen ein Teil, ähnlich wie bei den oben behandelten Gestalten als Allgemeingut der Weltliteratur anzusehen ist. Ich nenne das heuchlerische, buhlerische Weib; den Greis, der sich durch nicht mehr berechtigte jugendliche Allüren zum Gespött macht; den einfältigen Schwiegersohn; den schlauen Richter vom Schlage des Kleist'schen Adam im „Zerbrochenen Krug“. Aber in dem Gebotenen dürften doch die bemerkenswertesten Typen mit hinreichender Ausführlichkeit geschildert sein, um keinen Zweifel darüber zu lassen, wes Geistes Kinder die japanischen Komödien sind.

Das Wesen der semitischen Tempora.

Von **Viktor Christian.**

Die Frage, ob die semitischen Tempora eine subjektive Zeitstufe oder ein objektives Zeitmoment zum Ausdruck bringen, bildet eines der wichtigsten Probleme der vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, das wohl nur dann richtig gelöst werden kann, wenn es gelingt, die formale Bildung der semitischen Tempora genetisch zu verstehen und so das Wesen der semitischen Tempusbildung bloßzulegen.

An Versuchen, Form und Bedeutung der semitischen Tempora zu erklären, fehlt es bekanntlich nicht. Als bestimmend für die gegenwärtig herrschende Auffassung von der Entstehung der semitischen Tempora muß wohl H. Bauer's Arbeit „Die Tempora im Semitischen" (BA, VIII, 1) betrachtet werden, zumal Brockelmann in seinem „Grundriß", Bd. II, § 70 ff. sich den wesentlichsten Aufstellungen Bauer's vollinhaltlich anschließt. Diese nehmen ihren Ausgang von der Frage, welcher der beiden Tempusformen (Präfix- und Suffixbildung) die Priorität zuzuerkennen sei. Bauer hält die Präfixform (Imperfekt) für ursprünglicher und glaubt damit den Schlüssel zur Lösung der Frage nach der Entstehung und Bedeutung der Tempora gefunden zu haben. Seine Argumente für die Priorität des Imperfekt sind folgende: 1. Der Imperativ gehört zum ursprünglichsten Bestand der Sprache und pflegt sich in seiner Form am zähesten zu behaupten; es wird daher jene Tempusform die ältere sein, die dem Imperativ am nächsten steht. Das ist aber das Imperfekt. 2. Das semitische Imperfekt zeigt eine größere Mannigfaltigkeit der Vokalisation als das schematisch einförmige Perfekt. Besonders Imperativ

und Infinitiv sollen die ursprüngliche Form des protosemitischen Verbums bewahrt haben. Bauer hält also das Imperfekt für die einzige Verbalform des Protosemitischen und als solche für zeitlos. Der „Apocopatus“ sei dabei das Ursprüngliche, die arabische Indikativform *i̯aḳtulu*[1]) eine Verlängerung, die im Nebensatz vielleicht aus nachgesetztem *hu* „ihn, es“ entstand und aus dem Nebensatz in den Hauptsatz eindrang.

Die sekundär gebildete Form *ḳatala* entstand nach Bauer durch Verschmelzung eines nomen agentis (*ḳatal* = *ḳatâl*, *ḳattâl*) mit dem Personalpronomen. Aus protosemitischen Adjektiven der Form *ḳatul*, *ḳatil* entsteht durch Verbindung mit dem Personalpronomen die Intransitivform *ḳat*^{u}/*i̯l-ta*. Die Differenzierung in der Bedeutung der *u*- und *i*-Lautung geschah im Wege der Analogiebildung.

Mit dem Auftauchen der Suffixform *ḳatala* hört die Zeitlosigkeit von *i̯aḳtul* auf. Die Aufteilung der Zeitsphären auf *i̯aḳtul-ḳatala* erfolgte derart, daß die Präfixform behält, was von der Suffixform nicht mit Beschlag belegt wurde. Es ist daher festzustellen, welche Zeitmomente das Verbalnomen *ḳatal* ausdrückt; als solche ergeben sich a) abgeschlossene, perfektische Vergangenheit, b) dauernde oder wiederholte Handlung, die sich in der Gegenwart vollzieht und Vergangenheit und Zukunft mit umfassen kann. Die Bedeutung hängt von der Aktionsart des Verbums ab; punktuelle Aktionsart ergibt ein perfektisches nomen agentis, durative, iterative, nicht punktuelle Aktionsart ein nicht perfektisches nomen agentis, das etwa die Zeitsphäre eines Partizipium Präsentis hat. Diese beiden entgegengesetzten Bedeutungen konnten sich aber in einer Verbalform neben einander nicht lange halten, es mußte ein Ausgleich nach der perfektischen oder präsentischen Seite hin erfolgen. Aus dem Umstande, daß *ḳatala* demnach einmal auch die Zeitsphäre eines Partizipium Präsentis bezeichnete, erklären sich das Perfektum consecutivum des Hebräischen

1) Da der zweite Radikal in *ḳaṭala* auf älteres *t* zurückgeht, das an *ḳ* assimiliert wurde, diese Angleichung jedoch nicht gemeinsemitisch durchgeführt wurde, unterlasse ich in den Beispielen die Bezeichnung der Emphase.

und akkad. *ikaššad*, das auch Imperfekt und Zukunft zum Ausdrucke bringen kann. Im allgemeinen kam jedoch in den westsemitischen Sprachen nach Loslösung des Ostsemitischen die perfektische Bedeutung der Nominalform zum Durchbruch, wodurch *ḳatala* zum Tempus der Erzählung wurde und *i̯aḳtul* auf die übrigen Verwendungen einschränkte. Daneben aber habe jede Form Reste ihrer alten Bedeutung, besonders in erstarrten Redewendungen, nach Partikeln usw. bewahrt.

Diese Theorie erfordert, akkad. *ikaššad* von den formal und inhaltlich verwandten Formen des Mehri und Äthiopischen zu trennen; das akkad. Permansiv, das dem westsemitischen *ḳatala* ähnelt, wie ein Ei dem anderen, wird, worauf schon König (ZDMG. 65, 723) hinwies, methodisch zu Unrecht von diesem getrennt, ohne daß für die Ungeheuerlichkeit des Überganges von der Suffix- zur Präfixkonjugation ein halbwegs einleuchtender Grund angegeben würde. Für die Erklärung des Prekativs und Prohibitivs wird die ursprünglich perfektische Funktion von *i̯aḳtul* abgelehnt, für *ikaššad* in Zustandssätzen die Präsensbedeutung zur Bezeichnung der Gleichzeitigkeit in der Vergangenheit als nicht zureichend erklärt, vielmehr hier Imperfektbedeutung (Dauer oder Wiederholung in der Vergangenheit) angenommen.

Zur Erklärung der verwickelten Verhältnisse des Hebräischen nimmt Bauer an, daß *ḳatala* die perfektische Funktion übernommen habe, wodurch *i̯aḳtul* auf Präsens, Futurum und Imperfektum eingeschränkt wurde. In Verbindung mit Waw habe *ḳatala* seine alte Futurbedeutung, *i̯aḳtul* seine ehemalige Perfektbedeutung beibehalten.

Im Arabischen habe das Imperfektum die Zeitsphäre eines Part. Präs. gehabt, weswegen es Präsens, Futurum und Imperfektum ausdrücke; perfektischer Sinn habe sich nur hinter gewissen Partikeln (*lam, lamma*) erhalten. Umgekehrt habe das vornehmlich perfektisch orientierte *ḳatala* seine alte Futurbedeutung in Segenswünschen und Flüchen, gebräuchlichen Redewendungen, eidlichen Versicherungen und Verträgen, in emphatischen Verbalsätzen, Bedingungssätzen, Sprichwörtern bewahrt.

Gegen Bauer's Theorie von der Priorität des Imperfek-

tums hat König (ZDMG. 65, 718 ff.) mit Recht Stellung genommen und gibt der Meinung Ausdruck, daß Präfix- und Suffixform wohl gleich alt sein könnten. In der Tat, soweit wir die semitischen und die ihnen verwandten osthamitischen Sprachen verfolgen können, finden wir Vor- und Nachstellung des pronominalen Subjektselementes nebeneinander. Will man also nach einer Priorität der einen oder der anderen Form forschen, so muß man die Lösung der Frage an der Schwelle des Hamitischen, nicht des Semitischen suchen. Auch Drexel, der sich mit dieser Frage beschäftigt hat (WZKM. 31, 249 ff.), meint, daß eine Priorität der einen Form vor der anderen im Semitischen kaum erweisbar sei.

Bauer's Versuch, die Frage der semitischen Tempora zu lösen, scheitert vor allem an der unberechtigten Zusammenstellung von akkad. *ikaššad* mit westsem. *ḳatala.* Denn er verbaut sich dadurch die Erkenntnis, daß im Semitischen wie im Osthamitischen ursprünglich zwei Konjugationsschemata nebeneinander bestanden, eines mit Präfix- und eines mit Suffix-Bildung, deren jedes zwei Tempora, ein Fiens und ein Faktum, besaß. Daraus ergibt sich, daß *ịaḳtul* nie eine zeitlose allumfassende Form war, sondern daß in ihr Fiens und Faktum zusammenfielen; daß die Suffixkonjugation vermutlich ebenso einmal diese beiden Tempora unterschied, so daß durch sie beide Tempusfunktionen zum Ausdruck gebracht werden können. Schwer einzusehen an Bauer's Theorie ist auch, warum *ḳatala,* das ursprünglich präsentische und perfektische Bedeutung gehabt haben soll, sich erst nach der einen Richtung hin (akkad. Präsens *ikaššad*), dann nach der anderen hin (westsem. *ḳatala*) entwickelte, wobei *ịaḳtul* seinerseits immer auf die gegenteilige Zeitsphäre eingeschränkt worden wäre. Diese komplizierten und unmotivierten Verschiebungen werden aber hinfällig, wenn man dort, wo Bauer, wie z. B. im Hebr. und Arab., der Form *ḳatala* Präsens-Futur-Charakter als Rest einer älteren Sprachschicht zuschreiben will, bei der alten, psychologisch wohl begründeten Annahme verbleibt, daß ein als sicher eintretend vorgestelltes Futurum gerne durch das Faktum ausgedrückt wird. In der Erklärung der Tempusformen bringt demnach

Bauer's Arbeit keinen Fortschritt; wertvoll dagegen erscheint mir die Ablehnung der bis dahin herrschenden Ansicht, daß die semitischen Tempora nur eine objektive Zeitstufe (vollendet — unvollendet sein) zum Ausdruck bringen. Bauer hat gewiß Recht, wenn er die semitischen Tempora als Ausdruck subjektiver Zeitstufen faßt.

Andere Wege zur Lösung unserer Frage schlägt Torczyner (ZDMG. 64, 279 ff.) ein. Die Tatsache, daß etwa die Basis *ḳatil* im akkad. Permansiv passive, im Präteritum der abgeleiteten Stämme dagegen aktive Bedeutung hat, gilt ihm als Beweis dafür, daß der Vokalisation keinerlei Kraft hinsichtlich der Bezeichnung des genus verbi (Aktiv-Passiv) zukomme. Dieses könne also lediglich durch die Stellung der pronominalen Afformative zur Verbalbasis zum Ausdruck gebracht sein: Präfigierung bedeute Aktiv, Suffigierung Passiv. Torczyner übersieht dabei, daß es sich im angezogenen Beispiel der Basis *ḳatil* das eine Mal (in den abgeleiteten Stämmen) nicht darum handelt, durch *i* das Aktivum zu kennzeichnen, sondern es wird hier durch den Vokal die Nichtgegenwartsphäre zum Ausdruck gebracht; das andere Mal dagegen (im Permansiv) handelt es sich darum, daß der *i*-Vokal das Intransitiv-Passiv kennzeichnet, wobei der Verdacht besteht, daß *i* ein älteres *u* verdrängt habe. Auch in der Begründung seiner Theorie „Perfekt-Passiv, Imperfekt-Aktiv“ irrt Torczyner insoferne, als er annimmt, das vorangestellte Pronomen bezeichne das Subjekt, das nachgestellte das Objekt. Denn in beiden Fällen stellt das Pronomen das Subjekt dar, wie ein Vergleich mit den Hamitensprachen lehrt. (S. a. Brockelmann, Grundr. II, 70 c, Anm.). Daß allerdings Torczyner mit seiner Annahme, die man wohl besser in die Form „Präfigierung = Handlung, Suffigierung = Zustand“ kleiden kann, trotz unrichtiger Begründung z. T. wenigstens sich auf richtigem Wege befand, werden wir im Folgenden sehen. Unbedingt abzulehnen dagegen ist Torczyner's Theorie von der Bedeutungslosigkeit der Vokale, über die er (a. a. O. 299) sich folgendermaßen ausspricht: „Die Fabel vom charakteristischen Vokal dürfte damit endgültig beseitigt sein! .... Die innere Flexion durch

Vokalwechsel ist sekundär. Die semitischen Sprachen waren ursprünglich agglutinierend, die vokalische Flexion haben sie erst später entwickelt.“ Daß es kein noch so frühes Stadium der semitischen Sprachen gegeben hat, in dem sie nicht die innere Flexion durch Vokalwechsel gekannt hätten, ja, daß die semitischen Sprachen überhaupt nur aus der Erkenntnis der Ablauterscheinungen zu verstehen sind, zeigen die Hamitensprachen. Torczyner's Hypothese versagt also für die formale Erklärung der semitischen Tempora völlig; für die in einem späteren Stadium der Sprachentwicklung eingetretene Bedeutungsdifferenzierung zwischen Präfix- und Suffixform bietet sie allerdings eine brauchbare Grundlage.

Vielfach intuitiv richtig geschaute, z. T. ungenügend oder unrichtig begründete Ansichten über die Bedeutungsentwicklung der semitischen Tempora äußert Ungnad in seiner Schrift „Das Wesen des Ursemitischen“ (Leipzig 1925). Der Genannte geht von der Annahme aus, daß das Verbalnomen älter sei als das eigentliche Verbum; die Flexion mit Hilfe von Verbalnomina stelle daher die älteste Stufe der Entwicklung dar. „König ich“ konnte demnach „Ich bin, ich war, ich werde König sein“ bedeuten. Insoweit steht also Ungnad auf dem von Bauer dargelegten Standpunkte einer ursprünglichen allumfassenden zeitlosen Verbalform, als die er die Suffixform ansieht und der er die Priorität von der Präfixform einräumt. Dem Verbalnomen hafte aber zu sehr der Begriff des Zustandes oder der Dauer an, also daß man damit die Momentanheit der Handlung auf höherer Stufe ausdrücken könnte. Es seien daher Abstrakta gebildet worden, etwa „töten“ (Form *ḳatâl*) und „Tötung“ (Form *ḳutul, ḳitil, ḳital*). „Ich töte momentan“ sei daher ausgedrückt als „hier (wo ich bin) ist Töten > von mir aus ist Töten“. Die verbalen Präformative des Präsens-Präteritums seien demnach Ortsadverbia. Dieses mit Abstrakten gebildete Verbum drückt also keinen (dauernden) Zustand, sondern (momentane) Handlung aus. Über das Tempus sagen die Formen *ta-ḳatâl* (> *taḳattal*) und *ta-ḳutul* (> *taḳtul*) nichts aus, obzwar man ersteres „zur Not ein Präsens“ letzteres „ein Präteritum nennen kann“.

Den Dauerzustand drückt nur die Suffixform (das Permansivum) aus und zwar 1. eine noch nicht abgeschlossene dauernde Tätigkeit, 2. eine abgeschlossene dauernde Tätigkeit. Auch das Permansivum hat ursprünglich weder temporale noch modale Bedeutung gehabt. Ähnlich wie an der vom Verbalnomen gebildeten Suffixform hat man aber auch bei den von Abstrakten abgeleiteten Präfixformen unterschieden 1. nicht abgeschlossene momentane Handlung (Präsens) 2. abgeschlossene momentane Handlung (Präteritum). Demnach bedeutet *i̯aḳtul* „er (ist, war, wird sein), einer, bei dem die Handlung des Tötens momentan zum Abschluß gekommen ist > er tötete einmal". Die Verwendung dieser Form für den Optativ ist insofern berechtigt, als sich eben der Wünschende in die Zeit versetzt, in der der Wunsch in Erfüllung gegangen ist. Festzuhalten sei jedoch auch bei der Präfixform, daß weder Präsens noch Präteritum eine temporale Bedeutung besäßen. Es unterscheiden also nach Ungnad sowohl die Bildungen von Verbalnomen (*ḳat^{i}/$_{u}$l*, *ḳâtil*) als auch die vom Abstraktum (*ḳutul, ḳutil, ḳital, ḳatal, ḳatâl*) nur Geschehnis vom Geschehen, Vollendung (Perfekt) vom Nichtvollendetsein (Imperfekt). Ungnad stellt daher folgendes Schema auf:

A) 1. Duratives Perfekt, *kašid-âku*
   2. „ Imperfekt, *kâšid-âku*;
B) 1. Momentanes Perfekt, *a-kušud*
   2. „ Imperfekt, *a-kašad*.

Gegen Ungnad's Thesen muß vor allem eingewendet werden, daß nirgends dargelegt wird, warum *ḳatil, ḳâtil* Verbalnomina (Partizipia), *ḳutul, ḳatâl* usw. Abstrakta (Infinitive) sind; warum die einen durativ, die anderen momentan sein sollen; warum die ersteren das Geschehnis (Vollendung), die letzteren das Geschehen (Nichtvollendung) bedeuten; warum das eine Mal suffigiert, das andere Mal präfigiert wird. Auch die Annahme, daß die Formen nur objektive Zeitstufen (Vollendet — Nichtvollendetsein) unterscheiden, darf wohl als unzutreffend bezeichnet werden. Auf richtigem Wege dagegen befindet er sich m. E., wenn er die Suffixform als durativ (Torczyner: Passiv; besser „Zustand"), die Präfixform als momentan

(TORCZYNER: Aktiv; „Handlung“) charakterisiert und jedes dieser beiden Konjugationsschemata wieder in zwei Tempora gliedert. Verfehlt ist nur der Versuch, die Gründe für die Bedeutungsverschiedenheit der Präfix- und Suffixform in der Vokalisation der Basis zu suchen, da sie lediglich durch die unterschiedliche Stellung des pronominalen Afformativs zur Basis zum Ausdruck gebracht wird. DEIMEL (Orientalia 20, 62 ff.) kommt in der Kritik von UNGNAD's Aufstellungen zu dem Ergebnis, daß der „große Kontrast in der Außenwelt zwischen dem Ruhenden und dem sich Bewegenden, dem Tätigen und Untätigen, der bleibenden Eigenschaft und der Handlung, dem dauernden Zustand und der vorübergehenden Tätigkeit“ zuerst erkannt wurde. Zum Ausdruck der dauernden Eigenschaften und Zustände diente das Permansivum, für die Wiedergabe der Handlung Präsens und Präteritum. DEIMEL hat damit als erster den Wesensunterschied zwischen Suffix- und Präfixform klar zum Ausdruck gebracht, wenngleich auch seine Begründung für diese Unterscheidung psychologisch nicht tief genug greift.

Nur wenig fördert die Frage der semitischen Tempora m. E. COHEN's Buch „Le système verbal sémitique et l'expression du temps“ (Paris 1924), soweit es sich mit unserem Probleme beschäftigt; Verfasser steht auf dem alten Standpunkt, daß das Altsemitische keinen subjektiven Zeitbegriff kenne, sondern nur Aspekte: vollendet — unvollendet. In formaler Hinsicht scheidet allerdings auch COHEN ähnlich wie TORCZYNER und UNGNAD zwischen präfigierender Form als Ausdruck eines momentanen Vorganges und der Suffixform als Korrelat eines dauernden Vorgehens.

Allen besprochenen Versuchen (außer dem DREXEL's) gemeinsam ist, daß sie das Problem der semitischen Tempora innersemitisch lösen wollen, obzwar der fertige Zustand, in dem die Tempora in den ältesten literarisch belegten Semitensprachen auftreten, auf eine Entstehung in vorsemitischer Zeit a priori schließen läßt. Die Frage kann daher, vom Standpunkt einer hamitisch-semitischen Sprachverwandtschaft aus betrachtet, nur aus dem Hamitischen heraus gelöst werden.

Diesen Weg schlagen auch zwei unabhängig voneinander zu etwa derselben Zeit entstandene Arbeiten ein — ein Aufsatz von mir im Anthropos XIV/XV, 729 ff. (Akkader und Südaraber als ältere Semitenschicht) und eine umfangreichere Darstellung von Meinhof in Z. f. Eingeb. Spr. XII, 241 ff. („Was können uns die Hamitensprachen für den Bau des semitischen Verbums lehren"). Wir kommen beide zu dem Ergebnis, daß das Ursemitische wie verschiedene Hamitensprachen einst zwei Konjugationsschemata, eine Präfix- und eine Suffixbildung, besaß, von denen jedes durch Wechsel der Vokalisation zwei Tempora unterschied, die wir etwa Fiens und Faktum nennen wollen (richtiger: Gegenwart — Nichtgegenwart). Die Vor- oder Nachsetzung des pronominalen Subjektelementes sagt also ursprünglich nichts über das Tempus aus, und der spätere Zustand im Semitischen, wonach ein Präfixtempus einem Suffixtempus gegenübersteht, ist nur das Endergebnis eines Verarmungsprozesses, dessen Beginn wir schon im Hamitischen, etwa im Schilhischen, verfolgen können. Zur Frage, welcher Unterschied eigentlich durch die Vor- oder Nachstellung des pronominalen Subjektselementes zum Ausdruck komme, nahmen weder Meinhof noch ich Stellung. Auch die Ursachen für die tempusbildende Bedeutung der Vokale sind in beiden Arbeiden nicht geklärt, wiewohl Meinhof gerade in dieser Hinsicht bereits wichtige Anhaltspunkte bietet.

Wenn ich nun neuerdings auf die Frage der semitischen Tempora zurückkomme, so geschieht es, weil ich glaube, nach zwei Richtungen hin weiter gekommen zu sein — in der Frage der Bedeutung der tempusbildenden Vokale und in der psychologischen Erklärung der Vor- und Nachstellung des pronominalen Subjektelementes.

Vergegenwärtigen wir uns kurz das Tatsachenmaterial, wie es uns die semitischen Sprachen darbieten, so erkennen wir zwei Grundtypen, eine präfigierende und eine suffigierende Konjugation. Bei der ersteren können wir, wenn wir nur die Stellung der Vokale innerhalb des Konsonantengerippes in Betracht ziehen, zwei Bildungen unterscheiden, einerseits *i̯aḳattal* (*i̯aḳattu*/$_{i}$*·l*) andrerseits *i̯aḳtu*/$_{i}$*·l* (*i̯aḳtal*). In der Suffixkonjuga-

tion erkennen wir die Basen *ḳatal*, *ḳatil*, *ḳatul*. Von der Passivbildung *ḳutila* (*juḳtala*) ist hier als vermutlich später, nicht gemeinsemitischer Form abgesehen (vgl. zur Passivbildung Meinhof a. a. O. 251; ferner Praetorius Z. f. Sem. 2, 134 ff.). Was das Schema *jaḳattal* betrifft, so ist es methodisch unzulässig, akkad. *ikaššad* von äth. *jeḳaṭel* und mehr. *jitôber*, denen es formal und inhaltlich entspricht, zu trennen, zumal die arabischen Dialekte noch deutlich Reste dieser Präfixform aufweisen (vgl. Brockelmanm, Grundr. I, 259 c *α*). Außerdem wäre von jenen, die akkad. *ikaššad* mit dem gemeinsemitischen Perfektum zusammenstellen, der Nachweis zu erbringen, daß eine suffigierende Konjugation in eine präfigierende (oder umgekehrt) sich verwandeln kann. Da aber Vor- und Nachsetzung des pronominalen Subjektelementes, wie wir sehen werden, den Ausdruck zweier gegensätzlicher Denkprozesse darstellen, kann die Umwandlung einer Suffix- in eine Präfixform (oder umgekehrt) als unmöglich bezeichnet werden.

Müssen wir aber *jaḳattal* als gleichberechtigte Form neben *jaḳtul* und *ḳatal* anerkennen, so drängen sich zum Vergleich und zur Erklärung der semitischen Tempora ganz von selbst die Verhältnisse beim hamitischen Verbum auf. Meinhof (a. a. O. 262) charakterisiert den Gebrauch der Hamitensprachen bezüglich der Tempusbildung wie folgt: „a) das Verbum hat meist zwei Haupttempora, Fiens und Faktum, und sie werden durch vokalische Tempus-Präfixe oder -Suffixe gebildet, in der Regel sind dies *i* und *a* (auch *u*). Diese Vokale dringen oft durch Assimilation in den Stamm ein. Diese Formen präfigieren das Personalpronomen in beiden Haupttempora. b) Mit Hilfe des Hilfszeitwortes „sein“ oder anderer Hilfszeitwörter, die nach der Bildung ad a) gehen, werden vom Nomen Verba abgeleitet, die dieselben Tempora haben wie die ad a) genannten. Diese unveränderlichen Verba suffigieren das Hilfszeitwort, dem das Pronomen präfigiert wird.

Welchen Sinn haben aber diese Vokale, die als tempusbildend auftreten und durch Assimilation in den Stamm eindringen können? Für die Grundbedeutung der Vokale *a*, *i*, *u* als lokaler Weiser hat schon Meinhof (Sprachen der Hamiten 20 f.)

das richtige Verständnis angebahnt und M. von Tiling's Untersuchungen über die Vokale des bestimmten Artikels im Somali Z. f. Kol. Spr. IX, 132 ff.) lassen wohl keinen Zweifel darüber, daß *a* die unmittebare Gegenwart, *i* die Nähe und *u* die Ferne bedeuten. Da aber, wie Meinhof (a. a. O.) schon sah, *i* häufig die Bewegung vom Sprechenden weg, *u* die aus der Ferne zum Sprechenden hin bezeichnet, so verstehen wir, daß *i* im Somali-Artikel die Nichtgegenwart, *u* (bzw. das das daraus entstandene *o*) die entferntere Gegenwartssphäre zum Ausdruck bringt. Mit Übergang des Lokalen zum Temporalen bedeutet daher im Somali-Artikel *a* auch nah gegenwärtig, *o* entfernt gegenwärtig, *i* nicht gegenwärtig. Aus der lokalen Grundbedeutung entwickelten jedoch die Hamitensprachen noch andere Funktionen der Vokale *a*, *i*, *u*, für die Meinhof (a. a. O.) gleichfalls Belege bietet. Der Vokal *a*, der die unmittelbare Gegenwart bedeutet, kann auch das Kontinuative, Habituelle, dann weiter den Zustand (Neutrum, Intransitiv, Reflexiv, Passiv) ausdrücken (vgl. Meinhof a. a. O. 145 f.). Denken wir uns nun den Beginn der Handlung als der Gegenwartssphäre angehörig, so gehört das vom Ergebnis der Handlung betroffene Objekt bereits der Nichtgegenwartssphäre an, *i* wird also als der Vokal, der die Bewegung aus der lokalen Gegenwart in die Nichtgegenwart ausdrückt, geeignet sein, das Transitivum zu charakterisieren. Hat dagegen eine Handlung in der Nichtgegenwart begonnen und reicht ihr Ergebnis in die Gegenwart, so wird *u*, das die Bewegung von der Ferne zum Sprechenden bezeichnet, geeignet sein, diese Tatsache zum Ausdruck zu bringen. Die mit *u* vokalisierte Form bezeichnet demnach den in der Gegenwart bestehenden Zustand als Ergebnis einer in der Nichtgegenwart begonnenen Handlung und im Gegensatz zu der durch *i* ausgedrückten Wegbewegung auf das Objekt zu (Transitiv) die auf das Subjekt zu erfolgte Herbewegung (Passiv-Stativ) (vgl. Meinhof a. a. O. 21). Je nachdem also der Zustand als ein in der Gegenwart wiederholt sich abspielender Vorgang oder als Ergebnis einer in der Nichtgegenwart begonnenen Handlung gesehen wird, können die Vokale *a* und *u* am Verbum als Charakteristika des Stativs dienen.

Meinhof (Z. f. Eing. Spr. XII, 262 ff.) möchte nun den Vokalismus der semitischen Tempora so deuten, daß er die meist transitiven *i* und *u* Imperfekta als Reste einer alten präfigierenden Fiens-Bildung auf *-i* und *-u*, die meist intransitiven Imperfekta mit *a* als Reste einer präfigierenden Faktumform auf *-a* ansieht. Die Suffixform mit *a*-Vokal hält er für ein Faktum, wogegen die mit *i* und *u* vokalisierten Verba alte Fiensformen darstellen sollen. Daraus leitet Meinhof (a. a. O. 265 f.) als ursemitisch ab:

Präfixform (*u*/*i*-Vokal) = Imperfektum (ursprünglich verbal).
Suffixform (*a*-Vokal) = Perfektum (ursprünglich nominal).

Davon scheidet er jedoch das Assyrische, dem er folgendes Schema zugrunde legt:

Präfixform: *u*-Tempus [= Präteritum]; *a*—*a*-Tempus [= Präsens].
Suffixform: *a*—*i*-Tempus [= Permansiv].

Gegen diese Aufstellung muß eingewendet werden, daß, wie wir oben schon sahen, das *a*—*a* = Tempus (akkad. *ikaššad*) durchaus keine akkadische Eigentümlichkeit bildet, vielmehr ebenso im Äthiopischen, Mehri und in Resten auch in anderen semitischen Dialekten sich findet, daher wohl als ursprünglich gemeinsemitisch zu betrachten ist. Das Ursemitische muß also wie das Akkadische das *a*—*a*-Tempus (*ikaššad*) neben dem *u*-Tempus (*ikšud*) besessen haben. Was die Suffixkonjugation betrifft, so könnte man sich in Analogie zur Präfixkonjugation versucht fühlen, als ursemitisch ein Fiens mit *a* (*ḳatal*) und ein Faktum mit *u*/*i* (*ḳatu*/*il*) anzusetzen, doch wäre der Ablaut der Basis in einer Suffixkonjugation auffallend. Außerdem zeigen gerade die Osthamitensprachen, daß der Tempusunterschied vermutlich im Suffix selbst zum Ausdruck kam. Wir werden daher wohl besser den Ablaut der suffigierenden Form nicht als Tempuszeichen werten, sondern annehmen, daß die den Tempusunterschied ausweisenden Suffixe bereits ursemitisch vereinerleit wurden. Berücksichtigen wir noch, daß das Akkadische im Präsens auch eine Vokalisation *a*—*i*, *a*—*u* neben *a*—*a* kennt, so darf man wohl folgendes Schema für das Frühsemitische ansetzen:

Präfixform: Fiens *a—a/i, u* (Schema *ịaḳattal*)
Faktum *a/i, u* (Schema *ịaḳtul*)
Suffixform: Fiens verloren
Faktum *a—a/i, u* (Schema *ḳatal*).

Aus diesem Schema aber ergibt sich nun mit Sicherheit, daß die Vokale in frühsemitischer Zeit nicht mehr, wie in den verwandten Hamitensprachen, ausschließlich der Tempusbezeichnung gedient haben können, da sie ja in Fiens und Faktum gleichwertig angetroffen werden. Sie müssen vielmehr daneben bereits eine andere Funktion übernommen haben. Die Ursache, daß die Vokalisation nunmehr auch für andere Zwecke herangezogen werden konnte, liegt offenkundig darin, daß man zur Unterscheidung von Fiens und Faktum bei der präfigierenden Konjugation ein anderes Mittel als die Vokalqualität gefunden hatte. Auch hier weisen uns wohl die Hamitensprachen den richtigen Weg. Das Bedauye bildet den Singular des Präsens durch Präfigierung eines *n*, das Meinhof (Sprachen d. Ham. 153) für den Rest eines alten Hilfszeitwortes „sein" hält und das bei dreiradikaligen Stämmen vor den zweiten Radikal eindringt; es entsteht so die akkad. *akaššad* völlig analog gebaute Form *akantib*, dessen *n* gelegentlich auch assimiliert wird (s. Meinhof a. a. O. 129, 153). Durch Ausdehnung dieser im Bedauye nur im Singular gebräuchlichen Bildungsform auf den Plural gewann das Frühsemitische ein im Vokalisationsschema (*ịaḳattal*) vom Faktum *ịaḳtul* klar unterschiedenes Fiens, so daß für die Sprache bei der Präfixkonjugation nicht mehr die Vokalqualität, sondern die Stellung der Vokale innerhalb des Konsonantengerippes als für die Tempusbildung entscheidend gelten konnte. Damit wurde aber die Vokalqualität für andere Funktionen frei.

Wenden wir uns nun der Deutung der Vokale in der Präfixkonjugation zu, so wird man wohl daran festhalten dürfen, daß, wie etwa im Somali, so auch im Ursemitischen *i* das Zeichen des Faktums war, eine Bedeutung, die ihm ja auch durchwegs im präfigierenden Faktum der abgeleiteten Stämme des Akkadischen zukommt. Seine Verwendung bei Transitiven und Intransitiven hat daher nichts Auffälliges.

Da aber das Schilhische, wenn auch vorangestellt, *u* als Kennzeichen des Faktums verwendet (s. Meinhof a. a. O. 115), so wäre *u* neben *i* als Charakteristikum des Faktums durchaus möglich. Da weiteres *u* in den semitischen Sprachen häufig durch *i* ersetzt wird (vermutlich über eine Zwischenform *ü*), so wäre es denkber, daß das Ursemitische überhaupt nur *u*-Fakta besaß und die *i*-Bildungen dialektische Nebenformen darstellen. Eine derartige Annahme hat aber den Nachteil, daß wir dann für Präfix- und Suffixkonjugation ohne naheliegende Begründung zwei verschiedenartige Basen *ḳatul* ansetzen müßten. Es dürfte daher wahrscheinlicher zu nennen sein, daß auch die präfigierenden *u*-Fakta entsprechend dem Charakter des Vokals stativische Bildungen waren, die wegen ihrer Verwandtschaft mit den *a*-Formen (s. unten) ihrem Schema auch transitive Verba mit Intensivbedeutung anglichen. Daß der *u*-Vokal als Zeichen neutrischer Bedeutung auch im Fiens (Schema *a—u*) beibehalten wurde, ist verständlich; dagegen verblieb dort, wo er ins Faktum durch Analogie eingedrungen war, im Fiens die habituelle bzw. Intensiv-Vokalisation *a—a*. In der Tat scheinen die akkadischen Verba mit *u* in Fiens und Faktum der Mehrzahl nach Intransitiva, die mit *a* in Fiens und *u* im Faktum überwiegend Transitiva mit habitueller oder intensiver Bedeutung zu sein.

Es bleiben somit noch die akkadischen präfigierenden Fiensbildungen mit der Vokalisation *a—i*, *a—a* und die Fakta mit *a* zu erklären. Was erstere betrifft, so liegt es nahe, zur Erklärung das Bedauye-Fiens *akantib* heranzuziehen, wo Meinhof (a. a. O.) das *i* aus einer Endung -*i* hervorgehen läßt, die vom Verbum ein Nomen agentis bildete. Die Normalvokalisation des präfigierenden Fiens wäre demnach *a—i*, des präfigierenden Faktums *i* gewesen. Zustände, die als Ergebnis einer in der Nichtgegenwart begonnenen Handlung betrachtet wurden, hatten im Fiens *a—u*, im Faktum *u* als Kennzeichen. Was nun die *a—a* vokalisierten Fiensbildungen betrifft, so hat *a* hier wohl hauptsächlich habituelle und intensive Bedeutung (vgl. z. B. Bedauye *ṭib* ‚schlagen', *ṭāb* ‚prügeln', Meinhof a. a. O. 145), wogegen *a* im Fiens der abgeleiteten

Stämme des Akkadischen wohl zur Kennzeichnung der Gegenwartssphäre, also als echter Tempusvokal dient; zum Teil hat sich *a* auch im präfigierenden Faktum des Akkadischen als Zustandsausdruck erhalten, insoweit es nicht durch *u* hier verdrängt wurde (s. oben). In den übrigen semitischen Sprachen pflegt die präfigierende Faktumbildung mit *a*, deren Vokal hier Zustandsbedeutung hat, als „Imperfekt" dem intransitiven „Perfektum" *ḳatila* gegenüber zu stehen.

Die Suffixkonjugation hat wohl schon ursemitisch, wie oben erwähnt, den in den Suffixen gekennzeichneten Tempusunterschied eingebüßt, so daß nur eine Form, vielleicht die mit den ursprünglichen Faktumsuffixen versehene (vgl. das Bedauye), erhalten blieb. Alle Suffixformen ohne Unterschied der Vokalisation haben Faktumbedeutung. Auch hier zeigt sich also, wie vielfach in der Präfixkonjugation, daß die Vokale z. T. ihre Tempusbedeutung verloren haben und eine andere Funktion, die Bezeichnung des genus verbi, übernahmen. Gehen wir von den oben bei Besprechung der Präfixformen festgestellten Vokalbedeutungen aus, so bezeichnet die Base *ḳatal* ursprünglich etwa das Habituelle, Intensive (trans. und intrans.), *katil* das Faktum (Nichtgegenwart), *ḳatul* das Zuständliche (Stativische). Sehen wir vom Akkadischen ab, so ist *ḳatal* wegen seiner intensiv-transitiv Bedeutung durchwegs zum Schema des transitiven Faktums geworden; intransitive Funktion kommt ihm noch in verschiedenen Permansiv- und Adjektivbildungen zu, die ursprünglich als Fakta des Grundstammes oder abgeleiteter Stämme zu betrachten sind, z. B. akkad. *ṭâb* „ist gut", *rap(a)šu* ‚weit', *kajjanu* ‚beständig', *mitgaru* ‚günstig' u. dgl. m. Die Basis *ḳatil* dient im akkad. Permansiv als Normalform, wo sie, wenn auch selten, noch bei transitiven Verben Verwendung findet; in der Hauptsache aber hat sie intransitive Bedeutung und hat wohl auch die im Akkad. im Grundstamm fast ganz aufgegebene passivische Form *ḳatul* aufgesaugt. Von der Faktum-Basis *ḳatil* werden also Transitive und Intransitive gebildet, die Nachsetzung des Afformativ ergibt die zuständliche Bedeutung; *ḳatil* bedeutet daher im Akkadischen immer den Zustand eines, der etwas getan hat oder an

dem etwas vollzogen wurde oder an dem sich etwas vollzogen hat, neigt aber mehr zur intransitiven als zur transitiven Bedeutung. Erstere überwiegt durchweg in den übrigen semitischen Sprachen, wo sie sich mit dem ursprünglich passivischen *ḳatul* in die Bezeichnung der Zuständlichkeit teilt.

Dieses vorsemitisch vierteilige, frühsemitisch vermutlich nur mehr dreiteilige Konjugationsschema erfuhr nun in der weiteren Entwicklung der Sprache eine neuerliche Vereinfachung, indem, wohl unter anderem gefördert durch die Analogie des reduzierten Suffixschemas, auch in der Präfixkonjugation ein Zusammenfallen von Fiens und Faktum eintrat. Begünstigt wurde diese Entwicklung vermutlich auch dadurch, daß das präfigierende Fiens und Faktum in der letzten Silbe meist gleichen Vokal besaßen (s. oben), so daß, wenn bei der ersteren Form durch Antreten von pronominalen Akkusativsuffixen u. dgl. eine Veränderung der Drucklage sich einstellte, Fiens und Faktum nahezu gleich lauten mußten. Diese Reduktion, die das jüngere Semitische kennzeichnet, ergibt als Schlußresultat der Entwicklung e i n e Präfix- und e i n e Suffixform, die nun ihrerseits auf die Tempora Gegenwart- und Nichtgegenwartsphäre aufgeteilt wurden. Ersterer fiel im allgemeinen die Rolle des Fiens, letzterer die des Faktums zu. Die zahlreichen Ausnahmen in den Einzelsprachen, auf die später noch näher einzugehen sein wird, zeigen jedoch noch die Überreste des ursprünglich reicheren Konjugationsschemas. Die Zusammenordnung von Präfix- und Suffixform erfolgte, was die Vokalisation betrifft, im wesentlichen nach folgendem Schema:

Fiens:	Faktum:
ịaḳtul, *ịaḳtil*	*ḳatal*
ịaḳtal	*ḳatil*
ịaḳtul (*ịaḳtal*)	*ḳatul*

Ein gewisses Streben nach Polarität ist hierbei sicher nicht zu verkennen (s. MEINHOF, Z. f. Eingeb. Spr. XII, 270).

Zusammenfassend können wir daher über die Bedeutung der Vokale für die Bildung der Tempora sagen, daß sie vorsemitisch sicher einen subjektiven Zeitunterschied bezeichneten; frühsemitisch sind von dieser Funktion nur mehr Reste übrig,

daneben bezeichnen die Vokale in diesem Stadium der Sprache bereits die genera verbi, da die Tempora z. T. durch andere Mittel zum Ausdruck gebracht wurden. Die Verwendung der gleichartigen Basen *ḳatal*, *ḳatil*, *ḳatul* in der Präfix- und Suffixkonjugation zeigt aber, daß der Unterschied beider Formen nur in der Stellung des pronominalen Subjektselementes zur Basis liegt, daß es also unrichtig ist, das eine Schema verbal, das andere nominal zu nennen. Das, was zu dieser falschen Wertung führte, ist die naheliegende Verwechslung von „Verbum" mit „Handlung", von „Nomen" mit „Zustand". Vorausstellen des Afformativs bedeutet also Handlung, Nachsetzen Zustand. Da aber die Handlung gerne als gegenwärtig, der Zustand als Ergebnis einer nicht gegenwärtig begonnenen Handlung angesehen wird, so wird verständlich, daß am Ende des Verarmungsprozesses die verbleibende Präfixform dazu neigte, die Fiensbedeutungen an sich zu ziehen, wogegen der Suffixform ebenso naturgemäß die Faktumfunktionen zufielen.

Wie ist aber die Tatsache, daß die Vorausstellung des Afformativs die Handlung, die Nachsetzung den Zustand bezeichnet, psychologisch zu erklären. Wir gehen hier wohl am besten von einer Beobachtung des bekannten Sprachforscher N. Fink aus. Dieser sagt S. 13f. seines Buches „Die Haupttypen des Sprachbaus" (2. Aufl. Leipzig 1923): „Der Verschiedenheit der nervösen Leitungsbahnen entsprechend die zum Teil zentrifugal oder motorisch, zum Teil zentripedal oder sensorisch sind, lassen sich die in der Wirklichkeit verlaufenden Vorgänge in zwei Gruppen vereinigen: es findet entweder eine Bewegung statt, die sich meist als eine von uns ausgehende Handlung oder Tat darstellt, oder eine von außen an uns herantretende, aus Empfindungen bestehende Wahrnehmung". Es ist also zwischen Tat- und Empfindungsverben zu scheiden und zu beachten, daß viele Sprachen den einen oder den anderen Typus bevorzugen, auch dort, wo er ursprünglich nicht am Platze ist.

Kehren wir nun wieder zu unseren semitischen Sprachen zurück, so scheint kein Zweifel zu bestehen, daß jene Verbform, die durch Vorausstellung der Afformative die

Handlung kennzeichnet, dem Tatverbum, jene aber, die die Nachstellung des Afformativs zum Ausdruck des Zustandes verwendet, dem Empfindungsverbum entspricht. Das ursprünglich gleichberechtigte Nebeneinander beider Sprachtypen im Vorsemitischen könnte entweder den hypothetischen Urzustand darstellen, in dem die Vorgänge objektiv bald als Tat, bald als Empfindung gesehen wurden. Oder aber (und das scheint mir das Wahrscheinlichere) das Nebeneinander verdankt seine Entstehung der Kreuzung zweier Sprachen von entgegengesetztem Sprachtypus.

Haben wir so rein empirisch die Gleichungen gefunden:

Voranstellen der Afformative = Handlung = Tatverb

Nachstellen der Afformative = Zustand = Empfindungsverb,

so bedarf diese Aufstellung zu ihrer Bekräftigung der Überprüfung von der psychologischen Seite her. Von der Überlegung ausgehend, daß der Ursatz aus der einfachen Aneinanderreihung der Begriffsausdrücke, also aus einem Dingwort und seinen Appositionen bestand, ergibt sich, daß zwischen der Verbindung des pronominalen Subjektelementes mit dem Aussagewort und der genitivischen Verknüpfung zwischen Regens und Rektum kein grundsätzlicher Unterschied besteht. P. W. Schmidt, der die Identität beider Konstruktionen vertritt (Jahrbuch von St. Gabriel, 2. Jahrg. 237 ff.), betrachtet dabei den Vorgangsausdruck als Regens, von dem das Subjektelement als Rektum abhängt (a. a. O. 239).

Gegen Schmidt's Auffassung des Verbalausdruckes läßt sich aber einwenden, daß man das Verhältnis zwischen Subjektelement und Vorgangsausdruck wohl besser umgekehrt faßt, also nicht: „das Schlagen von mir — mein Schlagen“, sondern „ich (bin der des) Schlagen(s), ich (bin) schlagend“. Denn es ist psychologisch wohl naheliegender, daß der Urheber des Vorganges (bzw. das Substrat des Zustandes) als „Herr, Besitzer“ des Vorganges (bzw. des Zustandes) als umgekehrt, der Vorgang oder Zustand als „Besitzer“ des Erregers bzw. Substrates erscheint.

Wenn damit die possesivische Auffassung des Subjektes abgelehnt wird, so muß betont werden, daß hiermit in keiner Weise

der passivischen das Wort geredet werden soll. Der Ausdruck „possesivisch“ (zur ganzen Frage s. H. Schuchardt, „Possesivisch und passivisch“, Sitzb. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1921, 651 ff.) ist überhaupt nur berechtigt, wenn man von der Perspektive des Tatverbs aus das Objekt des Zustandsausdruckes fälschlich als logisches Subjekt faßt, bzw. wenn man das Subjekt des Tatverbs nach Art des Objektes des Empfindungsverbs betrachtet. Subjekt des Empfindungsverbes kann vom schizothymen Standpunkt (s. dazu unten) nur das Substrat sein, an dem der Zustand in Erscheinung tritt. Dieses selbst tritt samt dem anhaftenden Zustand in den Wahrnehmungsbereich einer Person, die daran wie irgendeine andere beliebige Person Anteil hat. In dem Satze „das Buch ist mir lieb“ ist „lieb“ der Zustand, der an dem Substrat „Buch“ haftet, von dem als dem im gegenständlichen Fall umfassendsten Begriff einer von mehreren möglichen Zuständen ausgesagt wird. An diesem Zustand „(ist) lieb“ können wieder ihrer viele beteiligt sein, „ich“ ist aber nur einer unter vielen und der umfassendere Zustandsbegriff „lieb“ wird dahin eingeschränkt, daß das „mir lieb“ gemeint ist. „Mir“, das Objekt ist, steht aber zum Zustand „lieb“ in einem Verhältnis, das, wenn wir es genitivisch ausdrücken wollen, einem genitivus possesivus gleichkommt. Es kann also wohl das Objekt des Emfindungsverbes als gen. poss. bezeichnet werden, niemals sein Subjekt, das im Verhältnis zum Zustandswort immer Regens, nie Rektum ist. Da man aber in Anlehnung an die Empfindungsverba statt „ich höre die Glocke“ auch sagen kann „mir ist Hören die Glocke — mein Hören die Glocke“, so entsteht sekundär ein gen. poss., der tatsächlich einem Subjekt, nämlich dem eines Tatverbums, entspricht. Es darf aber nicht übersehen werden, daß es sich hier um eine späte Analogiebildung handelt, daß daher für die Urformen der Sprache mit der Annahme des Subjektes als gen. poss. nicht operiert werden darf.

So wie die possesivische Auffassung des Subjektes nur zulässig ist, wenn man in das Tatverb die Konstruktion des Empfindungsverbums hineinträgt, so ist auch die passivische nur im Bereiche des Empfindungsverbums denkbar, indem man

das Denken des Tatverbums zum Ausgangspunkt macht. Passiv ist das Gegenteil von aktiv und setzt wie dieses eine Handlung voraus; in dem letzteren Falle übt sie das Subjekt aus, in dem ersteren wird das Subjekt davon betroffen. Aktiv und Passiv sind daher nur verschiedene Möglichkeiten der Handlung, so daß man sie von diesem Gesichtspunkte aus unter einem Namen etwa als „Faktiv" zusammenfassen kann. Das Empfindungsverb als der adäquate Ausdruck des schizothymen Denktypus (s. unten) kennt keine Handlung, nur Zustände, wir können daher diese Sprachform stativ (stativisch) nennen. Werden aber stativische Formen vom Standpunkt des Tatverbes betrachtet, so wird ein „das Buch ist mir lieb" zu einem „das Buch ist (von) mir geliebt", es wird also der Zustand in faktivischen Sinne als Ergebnis einer vollzogenen Handlung, als passivisch betrachtet. Die Ausdrucksweise des Zustandsverbums (wie man wohl besser als Empfindungsverbum wird sagen müssen, weil dieses ganz unpassend die wahrnehmende Person als handelnd in den Vordergrund stellt) kann daher nur vom Standpunkte der zyklothymen Denkweise des Tatverbums (s. unten) als „passivisch" bezeichnet werden und muß daher als adäquate Benennung der Konstruktion des Zustandsverbums ausscheiden. Betrachten wir nun, wie es notwendig ist, Tat- und Zustandsverbum aus ihrer eigenen Denksphäre heraus, so bezeichnet man die Konstruktion des ersteren wohl am besten als aktivisch, die des letzteren als stativisch. Wenn daher Schuchardt (a. a. O. 662) als ursprünglich mögliche Darstellungen des Verbums nur aktivisch und passivisch gelten lassen will, possessivisch aber als sekundär bezeichnet, so geht aus dem Vorangehenden wohl klar hervor, daß auch passivisch aus dem Bereich der Ursprache zu verweisen ist, wo es durch stativisch zu ersetzen ist. Die possessivische und passivische Darstellung wurden erst dadurch möglich, daß man das Tatverb von der Denksphäre des Zustandsverbums, letzteres aber aus der Denkweise des ersteren heraus betrachtete.

Nach diesem kurzen Exkurse über „possessivisch und passivisch" kehren wir wieder zum Genitivverhältnis an sich

und den psychologischen Ursachen der unterschiedlichen Genitivstellung zurück. Schmidt (a. a. O. 227 ff.) sucht die Gründe für die Voranstellung des Rektums in einer naiven, natürlichen, spontan warmen Denkweise, die den Genitiv als die differentia specifica, als das bis dahin Unbekannte, jetzt Neue in den Vordergrund stellt. Diese Denkweise sei charakteristisch für die Urkulturen, die Genitivvorstellen übten, wobei allerdings umfangreiche Ausnahmen von dieser Regel festgestellt werden. Erst in einer späteren Kulturepoche kam die kühlere konstruktive und logische Denkweise auf, die den Genitiv nachstellt, weil die differentia specifica ja eigentlich das Spätere, die näher bestimmte Spezies das frühere ist.

Machen gegen eine einheitliche Genitivstellung in den Ursprachen schon die vielen statuierten Ausnahmen bedenklich, so führt m. E. eine Betrachtung der auf allen geistigen Gebieten zu beobachtenden Qualität des menschlichen Denkens zu dem unvermeidlichen Schluß, daß die früheste Menschheit zwei unterschiedliche Typen des Denkens kannte, denen auf sprachlichem Gebiete die gegensätzliche Stellung von Regens und Rektum entspricht. Diese beiden Grundtypen hat vom anthropologisch-ethnologischen Standpunkt der englische Anthropologe C. G. Seligman (JRAI. 54, 1—46) verfolgt, der sie im Anschluß an Jung den extraverten und introverten Geistestypus nennt. Auch der Psychiatrie sind diese beiden Typen wohl vertraut (vgl. Ernst Kretschmer, Körperbau und Charakter, 4. Aufl. Berlin 1925): Man bezeichnet sie dort als Krankheitsbild mit den Ausdrücken zykloid und schizoid, als Konstitutionsbegriff, Gesunde und Kranke zusammenfassend, mit zyklothym und schizothym (a. a. O. 169). Der zyklothyme Typus ist von rascher Auffassung, die Gedanken laufen ineinander ab, die motorische Reaktion entspricht völlig dem Gemütsreiz. Beim Schizothymiker fehlt häufig die Unmittelbarkeit zwischen gemütlichem Reiz und motorischer Reaktion, Reize und Vorstellungsgruppen wirken nicht selten unentladen verdeckt in krampfhafter Spannung weiter, bis oft durch eine Kleinigkeit die Affektreaktion ausgelöst wird. Während der Zyklothymiker gerne in der Umwelt aufgeht, zum Realismus

neigt und z. B. als Wissenschaftlicher den Typus des anschaulich beschreibenden und betastenden Empirikers darstellt, finden wir unter den Schizothymikern hauptsächlich Schwärmer, Fanatiker, weltfremde Idealisten, Gelehrte, die zum mystisch Metaphysischen und exakt Systematischen neigen, wie überhaupt die größere Abstraktionsfähigkeit ein auch experimentell erweisbares Wesensmerkmal des Schizothymikers zu sein scheint. (Nach E. Kretschmer a. a. O. 149, 176f., 213f. u. pass.) Eine überwiegend zyklothym angelegte Menschheitsgruppe wird daher, da jedem sensorischen Reiz eine motorische Reaktion unmittelbar folgt, dazu neigen, Vorgänge als Handlung zu sehen und darzustellen, sie wird also vorzugsweise in Tatverben sprechen. Eine vorwiegend schizothym charakterisierte Gemeinschaft wird dagegen, weil die unmittelbare Verbindung zwischen sensorischem Reiz und motorischer Reaktion häufig fehlt, mit Vorliebe den Vorgang als Empfindung darstellen, die ja zunächst allein nur feststellbar ist, das bedeutet aber, daß die Erscheinungen der Außenwelt vornehmlich nicht als Handlung, sondern als Zustand gesehen werden. Diese Gruppe wird daher gerne in Zustands- (Empfindungs-) Verben sich ausdrücken. Der Genitiv als differentia specifica, die als ursprüngliche Apposition zu dem bereits bekannten, näher zu kennzeichnenden Regens als das Neue hinzutritt, wird nun vermutlich dort stehen, wo das neue Moment in der Sprache stimmlich auch entsprechend sich abhebt (Neuheitsdruck; vgl. Brockelmann, Grundr. I, § 42, b β). Das Rektum wird also an der Stelle der stärksten Schallfülle stehen. Diese liegt aber bei Sprachen mit steigendem Akzent (Druck) am Ende, bei denen mit fallendem am Anfang. Das Rekum wird daher in ersterem Falle dem Regens folgen, im letzteren ihm vorangehen. Aber noch ein anderes Moment, das letzten Endes allerdings mit dem besprochenen identisch sein dürfte, kommt für die Stellung von Regens und Rektum in Betracht. Dem empirischen Denken des Zyklothymikers entspricht die aus der unmittelbaren Betrachtung sich ergebende Aneinanderreihung, ausgehend vom Bekannten (Regens, Dingwort, Subjekt) schreitet er zum neuhinzutretenden Differenzierenden

(Rektum, Vorgangswort, Prädikat) fort, wobei der Ton vermutlich gegen Ende anschwillt. Die Frage dürfte demnach so zu verstehen sein, daß das Neue nicht der Schallfülle folgt, sondern sie vielmehr bedingt. Da eben dem zyklothymen Typus das schrittweise Fortbewegen von Bekanntem zum Neuen entspricht, so hat er auch den steigenden Akzent (Druck) entwickelt. Das zur Abstraktion neigende Denken des Schizothymikers wird dagegen, weil eben dem sensorischen Reiz nicht immer eine motorische Reaktion folgt, die bereits Bekanntes betreffenden Reize sozusagen aufstappeln und seine ganze Aufmerksamkeit dem Neuen zuwenden, das daher als erstes einen Reiz adäquaten sprachlichen Ausdruck findet; dieser wird durchaus konform der Wesensart des Schizothymikers stimmlich wohl mit einer gewissen Lautfülle ausgestattet sein, die der Entladung der angesammelten Spannung entspricht und die beim Fortschreiten zum Bekannten abnimmt. Wir können es also sprachpsychologisch wahrscheinlich machen, daß Tat- und Zustandsverba, Genitiv-Nach- und Voranstellung jeweils Äußerungen der gleichen seelischen Veranlagung, nämlich des zyklothymen bzw. schizothymen Charaktertypus darstellen. Wir sind demnach berechtigt, die Präfixkonjugation, die der Stellung Regens-Rektum (Dingwort-Aussagewort)[1]) entspricht, als Tatverb, die Suffixkonjugation, die sich aus der Anordnung Rektum-Regens (A—D) entwickelt, als Zustandsverb zu bezeichnen.

Nach dieser Klarstellung des Wesens der Gevitivstellung bzw. der Affixe am Verbalausdruck können wir uns wieder den speziellen Tempusverhältnissen des Semitischen zuwenden.

Ehe wir jedoch die Ausnahmen von der Regel *i̯aḳtul* = Fiens, *ḳatal* = Faktum besprechen, die sich in jenen Sprachen finden, die ihre Tempusbildung auf diese beiden Schemata (*i̯aḳtil*, *i̯aḳtal*, einerseits, *ḳatil*, *ḳatul* andrerseits inbegriffen) reduzierten, sind noch einige Worte über die Verwendung

---

1) Ich wähle diese Bezeichnung mit geringer Änderung in Anschluß an Schuchardt D. = Dingwort, A. = Aussagewort (Schuchardt: V = Vorgangswort); s. „Possesivisch und passivisch“ (Sitz. Ber. preuss. Akad. d. Wiss. 1921, 655).

der Form *ịaḳattal*, (*ịaḳattul*, *ịaḳattil*) zu sagen. Im Akkadischen kommt man entgegen Bauer überall mit der Gegenwartsbedeutung aus, besonders wenn man beachtet, daß es sich meist um Zustandssätze handelt, in denen das Verbum vom Standpunkt der Haupthandlung ganz richtig als in der Gegenwartssphäre befindlich vorgestellt wird. Daß das Fiens als Beginn einer zukünftigen Handlung gedacht und daher auch ein Futurum bezeichnen kann, bedarf keiner weiteren Erörterung. Ganz ähnlich liegen nun die Verhältnisse im Mehri und Äthiopischen, wo dieser Form gleichfalls präsentisch-futurische Bedeutung zukommt. Das Mehri verwendet das Schema *ịitôber*, wie dort die Form im Grundstamm lautet, auch gerne in Zustandssätzen, die entweder mit der Konjunktion *d-* eingeleitet werden oder einer Einleitungspartikel entbehren; z. B. *nûka-d-ilûbed* „er kam, indem er schießt — schießend" (Bittner, Mehri-Stud. III, § 57); *rúdim bî ịeḥáịmem te l-imêt* „sie warfen mit mir (= mich), (indem) sie wollen mich, daß ich sterbe". (Bittner a. a. O. V, 1, C. 52); *aśśût tšimenûn-eh* „sie erhob sich, indem sie ihn begehrt" (Bittner a. a. O. V, 1, D. 7; Kaus. Refl. zu *mnn*, Perf. *šemnûn*, Ind. (Fiens) *ịišimenûn*, Subj. (Faktum) *ịišemmen*; vgl. Bittner a. a. O. II § 52); *siûr ịiṭôlib* „er gieng (indem) er bettelt" (Bittner a. a. O. V, 1, C. 47). Dieser Zustandssatz kann aber auch, wenngleich die Belege selten sind, mit der Konjunktion *w* eingeleitet werden, der hier also unterordnenden Charakter zukommt: *lagafét-h u-teḥôm terdî-h* „sie packte ihn, indem sie will, (daß) sie ihn werfe" (Bittner a. a. O. V, 1, C. 28).

Damit gewinnen wir aber die Brücke zur Erklärung des hebräischen Waw consecutivum imperfecti, womit wir bereits zur Deutung der scheinbaren Ausnahmen von der Regel *ịaḳtul* = Fiens übergehen. Alle mit waw cons. imperf. eingeleiteten Verba bilden Zustandssätze, die neben einem erzählenden Faktum zum Ausdruck der Gleichzeitigkeit wie im Akkadischen und Mehri das Fiens verwenden. Allmählich gewannen diese Zustandssätze durch häufiges Unterdrücken des regierenden Verbums („es war, daß") Hauptsatzcharakter, ein Vorgang, den wir ja auch in anderen Semitensprachen verfolgen können; dadurch entstand also ein neues erzählendes Tempus, das

Imperfektum mit Waw. Als analogen Vorgang nenne ich die syr. arab, mit vorgesetztem *b* gebildeten Formen, die ursprünglich einen durch die Konjunktion *b(i)* eingeleiteten Zustandssatz darstellen; *biktub* „(ich bin) indem ich schreibe, ich bin im Begriff zu schreiben, werde schreiben“. Nun fällt aber auch auf die eigenartige Form, welche die Tert. inf. im Hebräischen nach waw cons. imperf. bilden, neues Licht. Hebr. *wai̯i̯iben* ist danach kein Apocopatus (der durch Konvergenz zur selben Form kommen konnte), sondern der Rest eines alten Fiens **i̯abánai̯* > **i̯abáni̯* > **i̯ibēn* > *(wai̯)i̯iben*, wie die parallele Bildung bei den Tert. inf. im Mehri zeigt. Mehri *ksû* „finden“ bildet z. B. das Fiens **i̯akásai* > **i̯ikási̯* > *i̯ikei̯s*. Formen wie hebr. *wai̯i̯ēšt* sind daher Kürzungen, die dort eintraten, wo der erste Konsonant sonorer war als der zweite (vgl. dazu Speiser, A. J. S. L. 42, 157, der aber umgekehrt die Doppelkonsonanz für ursprünglich hält).

Da im *i̯aḳtul* formal Fiens und Faktum zusammengefallen sind, so kann es uns auch nicht Wunder nehmen, daß unsere Form auch vielfach noch Faktumbedeutung hat. Diese kommt ihr z. B. im Arabischen in der Verbindung mit *lam* zum Ausdruck des negierten Perfektums zu. Ausgedehnt ist ihre Verwendung für Wunsch, Befehl u. dgl., wobei die häufig zu beobachtende Denkweise zugrunde liegt, daß die für die Zukunft gewünschte oder anbefohlene Handlung als so sicher eintretend gedacht wird, daß sie als bereits vollzogen hingestellt wird. Wir erhalten damit auch die Erklärung für die Tatsache, daß der Imperativ gerne von der Faktumbasis gebildet wird. Hierher gehört auch der Apocopatus, der die unveränderte Faktumform darstellt, wogegen der „Indikativ“ *i̯aḳtulu* eine dem akkad. Subjunktiv auf *-u* analoge Bildung ist, die nach dem oben schon besprochenem Entwicklungsgesetz aus dem Nebensatz in den Hauptsatz eindrang (vgl. auch Bauer a. a. O. 11, s. oben S. 2).

Als Faktum ist schließlich nach dem Gesagten auch die Form *i̯aḳtul* in der Anwendung als akkad. Optativ und als „Subjunktiv“ im Äthiopischen und Mehri zu verstehen. Sieht man nämlich genauer zu, so zeigt sich, daß unsere Form auch

in den beiden letztgenannten Sprachen die Funktion eines Optativs hat, der teils unabhängig als Aufforderung, teils abhängig in Nebensätzen steht, die eine Aufforderung oder Abmahnung, Willensentschluß u. dgl. beinhalten. So z. B. im Mehri: *ḥálaį nešúgf* „wohlan, wir wollen schlafen"! (Bittner a. a. O. V, 1, C. 5); *neltág-eh* „laßt uns ihn töten" (a. a. O. F. 20); *neltág-eh lâ* „laßt uns ihn nicht töten" (ebda. 21), *tibkî lâ* „du (fem.) sollst nicht weinen" (a. a. O. E. 37); doch bildet man das Verbot auch wie im Akkad. (*lâ tapallaḥ*) mit dem Fiens: *tbêk lâ* „weine (m.) nicht" (a. a. O. C. 15); *lâzim tiftêḥ hîs* „es ist notwendig (daß) du ihn öffnest" (a. a. O. E. 82); *zâg l-iftêḥim* „er rief . . . daß sie öffnen" (ebda. 56); *neḥôm ġak l-ehâres* „wir wollen deinen Bruder, daß er heirate" (a. a. O. A, 44).

Was schließlich die Form *ḳatal* betrifft, so hat besonders Bauer mehrere Fälle angeführt, in denen keine Faktum-, sondern eine Fiensbedeutung vorliegen soll. So viel ich sehe, kommt man aber überall, auch beim waw cons. perfecti des Hebräischen, mit dem Faktum aus. Besonders in letzterem Falle liegt, so weit es sich um Befehl oder Wunsch handelt, eben nichts anderes als die so oft zu beachtende Tatsache vor, daß eine zukünftige, gewünschte Handlung u. dgl. als bereits vollzogen hingestellt wird. Was die Verwendung des Perf. cons. als tempus frequentativum betrifft, so ist die Suffixform wegen ihrer ursprünglichen Zustandsbedeutung als Ausdruck der dauernden oder wiederholten Handlung in der Vergangenheit (= Zustand) unschwer zu verstehen.

Überblicken wir die Geschichte der semitischen Tempora, so ergeben sich uns für die formale Gestaltung der Tempora und für die Entwicklung ihrer Bedeutung folgende wesentliche Momente:

1. Das Semitische besaß wie verschiedene Hamitensprachen ursprünglich eine Präfix- und eine Suffixkonjugation, deren jede Gegenwarts- und Nichtgegenwartssphäre (Fiens-Faktum) unterschied. Die semitischen Tempora bezeichnen demnach von Haus aus subjektive Zeitstufen. Die Vor- oder Nachstellung des pronominalen Subjektselementes wurzelt im Unterschied zwischen Tat- und Zustandsverbum.

2. Der Tempusunterschied wurde im Präfixschema ursprünglich durch Vokalaffixe ausgedrückt, die als Ablaut in den Stamm eindrangen.

3. Ursemitisch jedoch wurden daneben schon die Tempora durch verschieden gestaltete Präfixe geschieden, wodurch in den beiden Zeiten eine abweichende Verteilung der Vokale innerhalb der Radikale zustande kam (Schema *i̯aḳattal – i̯aḳtul*). Die Vokale dienen in diesem Stadium der Sprachentwicklung bereits vielfach der Kennzeichnung des genus verbi (aktiv, passiv, neutrisch).

4. Die Suffixform benützt verschieden vokalisierte Basen, deren Charaktervokal das genus verbi ausdrückt. Die Tempora wurden ursprünglich vermutlich im Suffix selbst unterschieden, doch scheint schon frühsemitisch ein Zusammenfallen der beiden Tempusformen eingetreten zu sein, wobei die Faktumbedeutung erhalten blieb (Schema *ḳatal*).

5. Dieses dreiteilige Schema *i̯aḳattal* — *i̯aḳtul* — *ḳatal*, dessen lebendiger Gebrauch ein Kennzeichen der älteren Semitensprachen bildet, wird im jüngeren Semitischen durch Zusammenfallen der beiden Präfixformen auf ein zweiteiliges Schema *i̯aḳtul* — *ḳatal* reduziert, wobei im allgemeinen der Präfixform die Fiens- und der Suffixform die Faktumbedeutung zufiel.

6. Die Ausnahmen von dem unter 5. dargelegten Endzustand der Endwicklung (*i̯aḳtul* = Fiens, *ḳatal* = Faktum) erklären sich durch teilweises Überleben der Faktumbedeutung in der Form *i̯aḳtul*. Für *ḳatal* lassen sich Reste einer Fiensbedeutung nicht wahrscheinlich machen.

7. Bei der Aufteilung der Tempusbegriffe auf die Präfix- und Suffixbildung spielte die Unterscheidung von *i̯aḳtul* als Tat- und *ḳatal* als Zustandsverb eine bestimmende Rolle.

8. Die Vor- und Nachstellung des pronominalen Subjektselementes hat jedoch ursprünglich mit dem Tempus nichts zu tun. Sie geht vielmehr auf die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten zurück, in denen das menschliche Denken eine Wahrnehmung darstellen kann. Der zyklothyme Typus bedient sich der Tataussage, der schizothyme der Zustandsaussage.

Über die neuesten Ausgrabungen im nordwestlichen Indien.

Von **Walther Wüst.**

Als um den Beginn des vorigen Jahrhunderts in Deutschland auf Grund englischer Übersetzungen und dank den Bemühungen der beiden Brüder Schlegel eine erste geistige Gemeinschaft mit Indien gestiftet wurde, erwartete man namentlich in den Kreisen der Romantiker von dieser Berührung nicht mehr und nicht weniger als „Aufschluß über die bis jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt", wie dies Friedrich Schlegel aussprach. Stück um Stück hat man in demselben Maße, wie auch das Sanskrit aus seiner führenden Rolle in der indogermanischen Sprachwissenschaft gedrängt wurde, von diesen mysteriösen Erwartungen preisgeben müssen, und für die Veden, die ältesten ind. Literaturdenkmäler, und unter ihnen wieder für den Ṛgveda schien ein Alter von etwa 2000—1500 Jahren v. Chr. reichlich angemessen, wenn nicht überhaupt zu hoch-gegriffen, wie dies neuestens von mehreren Seiten angenommen wird. Mitten in dieser Situation, die einer großen geistesgeschichtlichen Enterbung nicht unähnlich schien, hat sozusagen über Nacht — in Wirklichkeit während der letzten fünf bis sechs Jahre etwa — an zwei Punkten des nordwestlichen Indien die Archäologie Ergebnisse zutage gefördert, durch die zwar jener alte Anspruch nicht denkwürdig erneuert, wohl aber das indische Altertum insgesamt in die begründete Nachbarschaft Ägyptens und des mesopotamischen Zweistromlandes rückt.

Von dieser Ausgrabungs-Tätigkeit, in die Engländer und Inder sich friedlich teilen, — jüngst ging sogar das Gerücht

von einer Ausdehnung der Beteiligung auf die ganze wissenschaftliche Welt durch die internationale Presse — zu berichten, von dürftigeren Anfängen, reicheren Funden und Ergebnissen sodann, von Zusammenhängen, Herkünften, Alter und erfreulichen Hoffnungen, sei die Aufgabe.

Die beiden Punkte, kleine indische Ortschaften, die aber — und dies ist kaum zuviel gesagt — eine neue Datierung der indischen Frühgeschichte bedeuten, liegen im nordwestl. Indien; der eine, Mohenjo-Daro, im Bezirk Larkhana der Landschaft Sind, nahe der Grenze Belutschistans, am Stromlauf des Indus, während der andere, Harappa[1]), etwa 400 engl. Meilen von dem ersten Ort entfernt, in den Bezirk Montgomery, Provinz Panjab, gehört und in seiner nächsten Umgebung die von Multan nach Lahore führende Eisenbahn sowie das alte Flußbett der Ravi (Irāvatī) hat.

Schon frühe hat diese letzte Örtlichkeit aus Gründen, die sogleich deutlicher werden sollen, die Aufmerksamkeit forschender Besucher und Altertumsliebhaber auf sich gezogen und wir wissen — in sehr fühlbarem Gegensatz zu Mohenjo-Daro — mindestens von drei Besuchen, die dem Dorf und seiner Umgebung abgestattet wurden, dem Massons 1826, Burnes' 1831 und des Generals Cunningham 1853. Denn hier lockte eine größere Vergangenheit, die sich in der Ortsgeschichte[2]) Harappas selbst deutlich genug ausspricht, wenn es ausgangs des 18. Jahrhunderts als Sikhfestung, im 16. als Gründung des berühmten Akbar gemeldet wird. Und einheit-

1) Fleet a. a. O. teilt ihm zu lat. 30° 38′, long 72° 52′.

2) Ich mache darauf aufmerksam, daß mindestens auch die durchaus nicht einheitliche Namensgeschichte untersucht werden müßte, eine Aufgabe, die jedoch nur der Spezialkenner befriedigend zu lösen Aussicht hat. Hier sei dazu einiges Material beigetragen. Folgende Schreibungen sind z. B. von Harappa belegt: (Sir John Marshall 1924, 1926); Harappa (Arch. Rep, 1921); ebenso: Linguistic Survey of India VIII, I, p. 232 (Karte); ebenso: Stielers Handatlas 1925, Karte 69 od. 70; Harruppa (Murrays Handbooks, India etc.); Harappā (Dames 1886); Harapā (Cunningham 1872/73); Harapa (Burnes 1831/34); Harípah (Masson 1826, 1842; d. h. nach seinem Aussprachesystem I, p. XVI = *hərípaχ*).

lich erzählen sowohl Masson wie Burnes wie Cunningham nach Erkundigungen, die sie an Ort und Stelle einzogen, die vor 1300—1400 Jahren erfolgte Zerstörung der Stadt, wobei Cunningham sogar an ganz eindeutige, mit den Araberstürmen des beginnenden 8. Jahrhunderts verknüpfte Ereignisse denkt.

Noch weiter zurück führen Identifikationen, die man freilich irrtümlicherweise dem Situationsbild aufdrängte. So wollte Cunningham die Umgebung Harappas mit dem Po-fa-to (Po-fa-to-lo) des chinesischen Reisenden und Pilgrims Yuan Chwang zusammenbringen und die Historie selbst damit etwa bis in die Jahre 630—640 n. Chr. zurückschieben[1]), während Masson das Sangala Arrians sowie die Spuren Alexanders mit Sicherheit zu erkennen glaubte und die Tage jenes folgenschweren Einfalls griechischer Macht, griechischer Kultur 327—325 v. Chr.[2]). So gut wir heute auch wissen, daß diese Versuche verfehlt waren, sie lenken — und dies ist ein wertvoller Gesichtspunkt — doch den Blick auf jene außerordentlich komplizierten völkergeschichtlichen Verhältnisse des gesamten nordwestlichen Indien überhaupt, die wir ständig auch bei den Angelegenheiten dieses Berichts im Auge zu behalten alle Veranlassung haben. Hier ist eben der Boden, — Hergänge nach Christi Geburt mögen dabei einmal aus dem Spiel bleiben — den Śakas und Kuṣaṇas besiedelt, der mazedonische Truppen und darauf die graecobaktrischen Reiche erlebt, den die Achämeniden als indische Grenzprovinz beherrscht und wiederum Jahrhunderte um Jahrhunderte vorher die Scharen arischer Einwanderer durchzogen: ein buntes, oft mächtiges Hin und Her von Kräften und Völkern, eine Bewegung, die für die

---

1) Es ist aber Jamū, südlich Kaschmir, vgl. Pāṇini IV, 2, 143 u. IV, 3, 93; R. G. Bhandarkar, Ind. Ant. I 23; V. Smith by Th. Watters Notes on the travels of Yuan Chwang II, 343; Ders. Early Hist. S. 328 u. Karte S. 314.

2) Zwei bedeutsame Hinweise gibt S. Lévi a. a. O., indem er das Zeugnis des Aristobulos (Strabon XV, 1, 19) und die buddhistische Tradition heranzieht, welche „a conservé le souvenir de six villes fondées par *Govinda*, dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Une de ces villes est *Roruka*, *Rauruka* ou *Roruva*, chez les *Sauvīra*, qui associés aux *Sindhu* (*Sindhu-Sauvīra*) sont les maîtres du moyen Indus".

Verhältnisse von Harappa ihren gültigen Ausdruck darin findet, daß nach den Erzählungen dereinst hier Riesen gehaust haben sollen: die Welt von Märchen und Mythos.

Eins aber wird aus alledem deutlich: diese vielfältigen Linien, welche bis ins 1., bis ins 2. Jahrtausend vor Christus zurückleiten, können in noch höheren Altertum, von dem kein Bericht sonst meldet, zu éinem Punkte zusammengeschossen sein, in Siedelungen sich verdichtet haben. Und Harappa bietet solchen Vermutungen alle Unterlagen, vielleicht noch aus anderen Gründen als das am großen verkehrschaffenden Strom gelegene Mohenjo-Daro. Die beträchtliche Ausdehnung seiner Ruinen fiel schon Burnes auf; Masson berichtet von einer Überlieferung, der Ort habe sich einst 20 Meilen nach Südwesten (bis nach Tulumba) erstreckt und Cunningham urteilt abschließend, „die Ruinen-Trümmerreste Harappas seien unter all den alten Örtlichkeiten längs den Ufern der Ravi die ausgedehntesten“.

Da und in Mohenjo-Daro setzte der Spaten ein und ein schwieriges Unternehmen, das unter Oberleitung Sir John Marshalls, des Director-General of Archaeology, in Harappa von Daya Ram Sahni, in Mohenjo-Daro von Banerji begonnen, später von K. N. Dikshit fortgesetzt wurde. Schwierig deshalb, weil einmal in Harappa bei dem Bau der Eisenbahn Multan-Lahore die Ruinenstätten von den Unternehmern — vorher aber auch schon von den Bauern der Umgegend — rücksichtslos nach Steinen waren ausgeplündert worden, während in Mohenjo-Daro das Grundwasser des Indus vielfach zerstörend und nivellierend gewirkt hatte. Beide Stätten werden charakterisiert durch ausgedehnte, künstliche Erdhügel, die sich zum Teil 60 Fuß über die Durchschnittshöhe der Ebene erheben. In Mohenjo-Daro wiederum bildet den Hauptpunkt der Ausgrabungstätigkeit ein buddhistischer Stūpa, der etwa ins 2. Jahrhundert n. Chr., also die Periode der Kuṣaṇas, zurückreicht und auf einer Insel mitten im trockenen Flußbett steht. Das Ausgrabungsproblem selbst ist damit schon bezeichnet. Es handelt sich um Strata, Schichten — wie auch andernorts —, von denen wir eine vielleicht der oben

schon genannten Kuṣaṇa-Epoche und eine zweite der der Mauryas — rund 250 v. Chr. — zuweisen können. Tiefere Schichten, deren Reichweite man bis zu 50 Fuß schätzt, schließen sich an und zu Harappa, das aus schon erwähnten Gründen hierin besser gestellt ist als Mohenjo-Daro, wurden bereits mindestens 7—8 aufeinanderfolgende Schichten festgestellt, die sämtlich vor das 3. Jahrhundert v. Chr. zurückzudatieren sind.

Auf Reichtum und Beschaffenheit der Funde — sie sind im Allgemeinen zu Harappa weniger gut erhalten, aber älter und ausgedehnter — läßt sich daraus ein sicherer Schluß ziehen. Sie übertreffen diejenigen Massons, der zwei kreisrunde, durchlöcherte Steine erbeutete, die wenigen Münzen Burnes' und auch die Ergebnisse Cunninghams — er fand eine Anzahl Steingeräte, zahlreiche Töpfereistücke[1]) — schlechterdings in jeder Hinsicht.

Zwei Städte erstehen vor unseren Augen aus dem Boden und legen Zeugnis ab von dem hohen kulturellen Stand dieser religiösen und häuslichen Baukunst, welche ihre Gebäude und Heiligtümer aus gebrannten oder an der Sonne getrockneten Ziegeln, mit und ohne Glasur, ohne eine Spur von Mörtel errichtet und nur gelegentlich Marmorplatten, namentlich für Treppen und Flure verwendet. Mauern von einer Dicke bis zu sieben und acht Fuß wurden festgestellt, Hallen, Kammern und ganze Häuserdurchgänge bloßgelegt, und schließlich das Letzte auch, das Unerwartetste, welches wie kein zweites das bedeutende Niveau dieser Induszivilisation ausspricht: in den einzelnen Häusern, in eigenen Appartements Bäderanlagen und Brunnen, die ihrerseits wiederum durch ein Wasserabzugsystem mit den allgemeinen Kanalisationsanlagen der Straßen verbunden sind.

Die übrigen Funde fügen sich diesen Errungenschaften durchaus ein, so in erster Linie die freilich noch sparsamen Plastiken, über die auch an anderer Stelle ein Wort zu sagen sein wird, und irdenen Töpfereiwaren, welche mit und ohne Bemalung, handgearbeitet und auf dem Drehrad geschaffen,

---

1) Das von ihm zuerst publizierte Siegel hat ein engl. Offizier gefunden.

vorkommen, angefangen bei „stattlichen Chatis um Wasser oder Getreide aufzubewahren, bis herunter zu winzigen Gegenständen des Hausgebrauchs, wie z. B. einer Vorrichtung um Zwirn zu fertigen, Kinderspielkarren, wirklichen Mṛcchakaṭikas, Tintenfässern usw. usw.“. Daneben Terrakotta-Figurinen, unter denen sich eine leider nur sehr trümmerhaft erhaltene Statuette befindet, und dann Kinderspielzeug[1]), z. T. vertreten durch Tierköpfe und gravitätische Hühner, deren Naturalismus man nicht genug bewundern kann.

Zahlreich sind ferner Waffen und Gebrauchsgegenstände wie Messer, Feuersteine, Würfel, eine Art Schachbauern, Mörserstößel, eine Säge und schließlich merkwürdige Steinringe, die an beiden Orten in großen Mengen, allen Größenmaßen und aus verschiedenstem Material gefertigt festgestellt wurden. Schon Masson hatte zwei dieser Objekte bei seinem Nachforschungen aufgespürt; über ihren Zweck, wozu später eine Vermutung vorgetragen werden soll, ist man sich noch keineswegs im Klaren. Bei den ebenfalls zahlreich an den Tag geförderten Armringen aus blauem Glas, Glaspaste und Muschel, spricht sich dieser Zweck von vornherein aus. Es sind Schmuckgegenstände wie die Ohrringe, Arm- und Halsgehänge, Gürtel und sonstigen Geschmeide aus Karneol, Ton und den Metallarten auch. Wir berühren damit in aller Kürze Fragen des Materials. Marshall hat seinerzeit in seinem Résumé über die ersten Ergebnisse aus dem Fehlen jeglicher Metallfunde gewisse Schlüsse auf das Alter dieser Kultur ziehen wollen, die wir nun als durch die Ereignisse überholt betrachten können. Zwar gibt es kein Eisen, und damit werden wir wohl als mit einer unabänderlichen Tatsache rechnen müssen[2]), aber Gold, Silber, Kupfer, Blei sind gut bezeugt und aus gewissen Anzeichen hat man sogar neuerdings auf Techniken der Quecksilbergewinnung schließen wollen.

---

1) Sofern es sich nicht — um diese Vermutung auszusprechen — um Gewichte handelt. Vgl. L. u. Chr. Scherman, „Im Stromgebiet des Irrawaddy“, S. 56/57 mit weiterer Literatur.

2) Die wenigen Nägel gehören ganz späten Straten an, d. h. Eisen erscheint nur in der obersten Schicht.

Eines bleibt merkwürdig: der verschiedene Grad des Kunstgewerbes, der sich in allen bis jetzt gefundenen Stücken offenbart. Es ist dies in der Tat der Eindruck, den man bei der Betrachtung mehrerer Fundgegenstände hintereinander unmittelbar gewinnt: „Unfertige Quarzblättchen beispielsweise, die als Messer und Schaber dienten, sind zu Hunderten über die ganze Örtlichkeit hin angetroffen worden, und diese Utensilien sind so roh wie solche Objekte überhaupt nur sein können. Aber mit ihnen vermischt und seltsam mit ihrem primitiven Aussehen kontrastierend erscheinen feingefertigte Gegenstände aus Gold und blauer Fayence, sowie erlesen gravierte Siegel, wie sie nur von Leuten hergestellt sein können, die sowohl hervorragende künstlerische Befähigung wie auch große technische Geschicklichkeit besaßen[1])". Auf jeden Fall liegen hier, sobald nur einmal die Funde in noch reicheren Mengen auftreten werden, kunsthistorische Probleme von Tragweite, die zudem für die verwickelten chronlogischen Fragen belangvoll werden können.

Denn dies ist es ja, was uns an diesen Entdeckungen vielleicht am meisten reizt und anzieht, ihr Hinübergreifen und -spielen auf die großen Felder zunächst der allgemeinen, besonders aber der indischen Kulturgeschichte. Wollen wir aus diesem Komplex das Eine oder Andere, das Wichtigste herausgreifen.

Ungünstig sah es anfänglich für die Religionsgeschichte aus, für die Marshall in seinem ersten Bericht noch das Fehlen jeglicher Art Kultgegenstände feststellen muß; denn eine sehr trümmerhafte Statuette ließ dafür nur die unbestimmtesten Vermutungen zu. Langsam wird dies anders. Wir wissen jetzt von einem Altar, mehreren kleineren Heiligtümern und einem Haupttempel frühester indischer Gottheiten, der unter dem schon oben erwähnten buddhistischen Stūpa gelegen ist: alle diese Funde gehören nach Mohenjo-Daro, während die ebenfalls oben schon erwähnten Ringsteine an beiden Stätten ausgegraben wurden. Banerji hat in ihnen — doch ist dies eine unbewiesene Annahme — „Behälter des

1) Sir John Marshall.

ewigen Feuers“ sehen wollen. Möglich, daß ihn auf diese Vermutung die Erkenntnisse führten, welche die Forscher bezüglich der Bestattungsgebräuche gewannen. Sie erinnern nämlich auffallend an gleiche Gewohnheiten, wie sie auch im bis jetzt höchsten ind. Altertum, dem der vedischen Inder, im Schwang waren. Wie dort zweierlei Möglichkeit bestand, den Toten der Erde zu übergeben oder ihn zu verbrennen, so auch hier. Denn es wurden sowohl Backstein-Gräber mit Skelettresten in hockender Stellung aufgedeckt wie auch Verbrennungsurnen gefunden, welche neben kleineren oder größeren Aschenresten des Verstorbenen auch Gerätschaften des täglichen Lebens in sich bargen, ein Brauch, wie er von der Ethnologie auch bei anderen Völkern, zumal aber den Primitiven, nachgewiesen ist. Der bedeutendste Fund fällt jedoch in die jüngste Gegenwart und besteht in einem leider noch nicht veröffentlichten kleinen Täfelchen aus blauer Fayence, welches wahrscheinlich eine Göttin mit gekreuzten Beinen auf einem Throne sitzend darstellt, indem zur Rechten und Linken je ein Gläubiger zusamt einem Nāga, einer Art Schlangenwesen, sie verehren. Es fällt in der Tat hier, ganz ebenso wie bei den Bestattungsobservanzen, schwer, nicht an Erscheinungen der späteren ind. Kunstgeschichte zu denken, von denen namentlich die altbuddhistischen Fresken zu Ajaṇṭā mit ihren Nāga-Abbildungen sich einstellen. Wie es auch andrerseits nicht ausgeschlossen ist, daß Nāgas als Gottheiten von den einwandernden arischen Scharen aus dieser Induskultur übernommen wurden. Man erinnert sich der Tatsache, daß Schlangendienst dem Kultus mindestens der arischen, d. h. iranischen und arisch-indischen Stämmen fremd war und daß das im späteren Skrt. so geläufige Wort für „Schlange“ *sarpa* für den ältesten ind. Text, den Ṛgveda, nur einmal, dazu in dem spätesten X. Buch, bezeugt ist, während es im Atharvan, dem Zauberveda, immer mehr an Häufigkeit zunimmt. Der Atharvaveda aber ist das Denkmal anderer, niedererer Volksschichten und enthält primitives, uraltes Vorstellungsgut in Menge; so würde das unter Umständen zu den neu entdeckten Anschauungen eine Brücke bilden können. Gewißheit wird da erst die Zukunft bringen.

Dies gilt auch für die Anthropologie[1]), welche sich mit den aufgefundenen Skeletten und zwei erst jüngst entdeckten Männerplastiken von kostbarer künsterischer Ausführung wird befassen müssen.

Am nachdrücklichsten aber hat sich doch, freilich zugleich mit schwerster Problematik, unter allen Gebieten in den Vordergrund gestellt eines: das der Paläographie. Es handelt sich dabei um eine Art „Siegel", Plättchen oder Täfelchen, von denen im ganzen bis jetzt etwa 150 gefunden und rund ein Drittel publiziert worden sind und die eine in Indien überhaupt noch nicht nachgewiesene Bilderschrift hieroglyphischen Gepräges enthalten. Ihre Entdeckung fällt nicht in die jüngste Ausgrabungsepoche, sondern geht auf General Cunningham zurück, dem von einem höheren engl. Offizier das erste Exemplar dieser Gattung zur Verfügung gestellt wurde; er bildet es ab und erkennt sofort die volle Bedeutung für die Geschichte der ind. Paläographie. Freilich war mit dem einen Stück, zu dem später noch drei, jetzt im Britischen Museum befindliche Stücke kamen, sehr wenig anzufangen, und erst die neuerlichen Ausgrabungen haben hier Wandel geschaffen. Marshall bezeichnet sie in seinem amtlichen, für das Jahr 1921 geltenden Bericht als das wichtigste Ergebnis der damaligen Ausbeute.

Worum handelt es sich bei diesen sog. „Siegeln"? Es sind Plättchen aus Speckstein (Steatit), Elfenbein, Glaspaste und anderen Materialien namentlich Kupfer, die meistens quadratisch — gelegentlich kommen auch Rechteck- sowie Kreisformen vor[2]) — sind und eine Fläche von etwa 30 : 30 mm haben, bei einer Dicke von 6—10 mm. Sicher sind auch

1) Eine notwendige Aufgabe wäre es, einmal das gesamte somatische Abbildungsmaterial des vorderen Orients zusammenzustellen (Hethiter, Sumerer, Babylonier, Iranier) und die hier gewonnenen Gesichtspunkte auf die indischen Dinge anzuwenden. An Literatur nenn ich da: WZKM. 32, S. 237, 305; G. Hüsing, „Völkerschichten in Iran", Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, 46. Bd. S. 230—241, 242; Ed. Meyer, SBA. 1925, XVIII, S. 245/46, 252 oben.

2) Die genauen Zahlen sind: Quadrat: 44: abgeplattetes Quadrat: 1; Raute: 1; Rechteck: 11; Kreis: 2.

größere Stücke darunter, obwohl auch diese wiederum nicht sehr groß sein können; denn eine ansehnliche Zahl wurde in einem Topf gefunden, aber leider lassen gerade in dieser Beziehung die sonst sehr sorgfältigen englischen Maßangaben uns im Stich. Versehen sind sie häufig[1]), wie schon die von Cunningham gegebene Seitensicht veranschaulicht, auf dem Rücken mit einem zur Schriftreihe senkrecht stehenden, durchlöcherten Knopf, vielleicht um daran aufgehängt zu werden, worin möglicherweise ein Hinweis auf ihren Zweck enthalten sein kann. Außerdem ist auf vielen „Siegeln" mehr oder minder tief eine Tiergestalt, in den meisten Fällen ein Stier, vor einer Art Trog[2]) stehend eingraviert und über dieser Abbildung steht gewöhnlich — ebenfalls eingesenkt —[3]) die rätselhafte Schriftreihe[4]). Die Länge der Inschriften ist verschieden; es gibt Täfelchen — wenn man von den oft sehr lädierten Exemplaren absieht — mit nur 2, andere wiederum mit bis zu 11 Zeichen. Auf den zu meiner Verfügung stehenden 59 publizierten Stücken habe ich im Ganzen 110 verschiedene Zeichen festgestellt, die sich formal in vier Bildprinzipien aufteilen lassen. Davon umfaßt die erste Gruppe Striche von 1—12 bis zu einfachen linearen Gebilden, wie Quadraten usw., die zweite den Kreis, die dritte den geöffneten Kreis und schließlich die vierte sonstige Figuren, bei denen das Hieroglyphische besonders deutlich hervortritt. Es liegt nach meinem Dafürhalten unter keinen Umständen eine Buchstabenschrift und kaum eine Silben-

1) So z. B. die 3 im British Museum befindlichen.

2) An ein „Altar"motiv, das „vielleicht eher eine Pflanze ist", denkt v. Bissing.

3) Fleet, der die drei im British Museum (Department of British and Mediaeval Antiquities) befindlichen Siegel selbst gesehen hat, läßt sich über diesen Punkt folgendermaßen aus: „In the originals, the devices and characters are sunk: the illustrations represent impressions from the originals, with the devices and characters reversed, as compared with the devices in which they lie in the originals, and standing out in relief". Diese Beschreibung ist wichtig für die Entscheidung, ob es sich um rechts- oder linksläufigen Ductus handelt.

4) Eine Ausnahme macht aus Kompositionsgründen das Pipalbaum-Täfelchen, bei dem die Blätter und Äste nach oben gehen; die Schrift steht deshalb hier unten.

schrift, am ehesten — soweit man hier von Sicherheit sprechen darf — eine mit Ideogrammen gemischte Silbenschrift vor[1]).

Wie ist diese Schrift zu deuten? Der einzige, mir bekannte ernsthaftere Deutungsversuch stammt von A. Cunningham, welcher „archaic Indian letters of as early an age as Buddha himself" annahm und für das von ihm abgebildete Siegel so zur Lesung „L-a-chh-m-i-ya" gelangte; vgl. Reports, vol. 5, p. 108 und Inscr. of Asoka, p. 61. Fleet weist diesen Versuch zurück mit den Worten: „it is hardly possible to take the inscriptions really in this way". Eine reine und durch nichts gerechtfertigte Vermutung war ferner die kurz geäußerte Meinung Terrien de la Couperies — Academy, 2. Mai 1885 —, es handele sich bei den Schriftzeichen um „Setchuen or Shuh writing" und die Siegel selbst seien auf dem Weg über Baktria durch Kaufleute nach Indien gebracht worden. Schon Dames weist das zurück mit der Bemerkung: „Seals in an unknown language are scarcely likely to have been articles of trade". Freilich wenn dieser selbe Gelehrte im Anschluß an diese zurückgewiesene These de la Couperies glaubt, die Siegel „may have belonged to Buddhist Pilgrims, who certainly must have visited Harappā", so sehen wir da heute klarer: Verfehlt ist der zu späte zeitliche Ansatz, der Gesichtspunkt des Wanderweges mag daneben noch ernsthafterer Erwägung wert sein. Man muß an den Stein von Rosette und die Tat Champollions, an die Achämenideninschriften und die Leistung Grotefends erinnern, um zu erkennen, daß hier keine Bi- oder Trilinguis vorliegt und daß wir nicht mit dem Zweck oder Eigennamen, geschweige denn einer bekannten Sprache operieren können. All das fehlt. Denn die Vermutungen

1) Ich gebe anmerkungsweise das volle statistische Material: Auf 59 Siegeln wurden festgestellt 110 Zeichen. Davon sind — Fragezeichen und Lädierungen eingerechnet — die Zeichen in folgender Häufigkeit belegt: 1×(67); 2×(19); 3×(5); 4×(6); 5×(3 oder 4); 6×(2); 7×(2); 8×(1); 11×(2); 21×(1); 24×(1). Eben die Tatsache, daß allein 67 Zeichen von 110 nur einmal belegt sind, festigt die obige Behauptung, wie sie dadurch gestützt wird, daß 2 Zeichen sehr oft, nämlich 21 bzw. 24 Mal auftreten. Zweifellos sind das Ideogramme für irgend einen Begriff, der mit vielen Siegellegenden verbunden ist.

die bezügl. der Verwendung geäußert wurden und die man zu dem äußern kann — Münzen (Banerji)[1]), Rechnungsausweise („tablettes de comptabilité", Sayce), Amulette, Weihetäfelchen (deponiert in Tempeln)? — haben bislang noch zu keiner Lösung geführt und man fühlt sich versucht, im Gegenteil dazu, den Knoten entweder von der Inschrift aus mit den besterhaltenen und wenigsten Zeichen oder von dem öftest vorkommenden Bild her zu entwirren. Neuerdings scheint die Frage, in der freilich die Forscher an Ort und Stelle klarer sehen als wir tausende von Kilometern entfernt, insofern einer Lösungsmöglichkeit zuzustreben, als ein bis jetzt noch nicht publiziertes Silberstück, wahrscheinlich eine Münze, gefunden wurde, bedeckt mit einigen wenigen Keilschrift-Zeichen in babylonischem Duktus. Ob von hier ein Weg führe, kann man nicht wissen; man muß es wünschen.

Von selbst stellt sich so schließlich, und mehrfach schon im Voraufgegangenen berührt, die Frage der Deutungen, der Zusammenhänge ein, eine Frage, auf die es bei dem jetzigen Stand der Angelegenheit noch keine abschließende Antwort geben kann. Doch läßt sich das Feld, innerhalb dessen eine möglichst zuverlässige vorläufige Antwort liegt, abgrenzen. Auf zweierlei Weise. Erstens durch die Absteckung des Areals, in dessen Bereich diese Kultur dereinst geblüht hat: die Landschaft Sind, ein Großteil der Provinz Panjab fallen darein, und Ausgrabungen Hargreaves, die Sommer 1925, zu Nal, Jhalawan-Distrikt, Belutschistan, stattfanden, haben erwiesen, daß der Radius dieser Induskultur stark nach Westen erweitert werden muß, wobei Marshall seinerseits auch sekundäre Ausstrahlungen nach Rājpūtāna und noch weiter östlich für möglich hält. Doch sollen erst Ausgrabungen die Richtigkeit dieser letzten These nachprüfen und stützen oder verwerfen. Zweitens durch chronologische Ansätze. Aus den Strata, dem Fehlen von Eisen, der Anwesenheit aber von Kupfer und letztlich aus der Tatsache,

1) Dies wären dann die ersten Münzen; doch mache ich darauf aufmerksam, daß sie noch nicht in Gräbern gefunden wurden.

daß bis jetzt noch keinerlei wirkliche Parallelerscheinungen mit indischen Altertümern zutage getreten sind, läßt sich mit Bestimmtheit die viele Jahrhunderte lange Dauer dieser Kultur, ein Wachstum von mindestens zwei Jahrtausenden behaupten vor der Epoche der Mauryas (rund 300—250 v. Chr.), Zeiten also, welche die bisher in der ind. Altertumskunde gewohnten beträchtlich übersteigen. Archäologisch betrachtet reichten diese nämlich, wenn man von verzeinzelten dürftigen Ergebnissen Südindiens und Bihars (Rājagṛha) absieht, kaum weiter als bis ins 3. Jahrhundert, während man jetzt der veränderten Sachlage gemäß „Jahrhundert" durch „Jahrtausend" ersetzen[1]) kann.

Vier Lösungen kommen für diese Situation, wenn man besonders an ihr die Ausdehnung nach Westen unterstreicht, in Betracht.

Erstens, daß es Scharen indogermanischer oder arischer Völkerschaften waren, die hier einbrachen und sich ansiedelten. Diese These hat man, auf gewisse kleinasiatische Tatsachen gestützt (Boghazkiöi-Komplex), in die Debatte geworfen; kaum mit Recht. Jene kleinasiatischen Dinge vollziehen sich in wesentlich anderen Zeiten — eben um 1500 v. Chr. — und dann zeigen die Idg. bei ihrem ersten Auftreten in der Geschichte, zumal die in Indien einbrechenden arischen Stämme, nach klaren Zeugnissen nicht die Kulturhöhe, die wir auf Grund dieser Ausgrabungsergebnisse von ihnen zu fordern berechtigt wären. Die Entzifferung der Inschriften würde jedenfalls über die Berechtigung dieser These klar zu urteilen erlauben.

Wahrscheinlicher klingt die Vermutung, daß wir in der Bevölkerung dieser Ausgrabungs-Stätten die prä-arischen Drāviḍas vor uns hätten. Als wertvolles Argument dafür ließe sich der Bevölkerungsrest der Brāhūīs anführen, die in Belutschistan ansässig einen über den gesamten arischen Kordon hinweg mit den heutigen Drāviḍa-Sprachen verwandten Dialekt sprechen. Als Bedenken muß demgegenüber auf den fast hoffnungslosen

---

1) 3000 v. Chr. setzt E. Mackay a. a. O. auch für Kish-Siegel an.

Stand der dravidischen Sprachwissenschaft verwiesen werden, die mit sehr spät belegten Wortformen zu arbeiten hat und kaum den Nachweis für einen Zusammenhang zwischen Denkmälern des 3. vorchristlichen Jahrtausends und solchen des 6.—8. nachchristlichen Jahrhunderts[1]) antreten kann.

So rückt die Sumerer-These als dritte in den Vordergrund. Der englische Semitist A. H. Sayce hat m. W. als erster nach dem Bekanntwerden vorläufiger Ergebnisse diese Vermutung ausgesprochen, sie durch Hinweis auf proto-elamitische Siegel und Rechnungstäfelchen zu stützen versucht und Verkehr zwischen Susa und Nordwestindien, etwa zwischen 2600 und 2300 v. Chr. behauptet. Zwei Beamte des „British Museum", Gadd und Sidney Smith, haben im Anschluß daran dann diese These weiter ausgebaut und auf eine Reihe mehr oder minder frappanter Parallelen bauend Entlehnung aus dem Sumerisch-Babylonischen zwischen 3000—2800 v. Chr. oder enge Berührung aufgestellt[2]). Unter ihren Beweismitteln nehmen Zusammenstellungen primitiver sumerischer Bilderschrift mit der unserer Siegel einen Hauptplatz ein. Man muß aber darauf hinweisen, daß, wenn auch 3 Zeichen sehr eng und weitere 7 wenigstens teilweise übereinstimmen, doch damit für die 110 bis jetzt feststehenden Zeichen sehr wenig ausgesagt ist und sich anscheinend auf diesem Wege bis jetzt auch noch keine Lösung ergeben hat. Alles mahnt so zur Vorsicht. Einer Vorsicht, die sich auch darin ausspricht, daß einer der besten Kenner, eben Sir John Marshall, unter dem Terminus „Indo-Sumerisch" nur eine „provisorische" Prägung verstanden wissen will, welche „die enge kulturelle Verbindung zwischen dieser prähistorischen Zivilisation des Indus und der von Sumer bezeichnen" soll, ohne damit zugleich Rassen- oder Sprachgleichheit „zwischen den Völkern dieser zwei Gegenden" zu impli-

1) Linquistic Survey of India vol. IV, S. 277, 298, 301, 302; V. A. Smith, Early Hist. S. 405.

2) Ihr Vergleichsmaterial setzt sich folgendermaßen zusammen: Stößel, Graburnen, Ringsteine, Gestalt und Größe der Siegel, Terrakottafiguren, Hennenfigurinen, Stierfiguren auf den Siegeln, Muschelornamente (zur Einlage bestimmt) und Mauerkonstruktion.

zieren[1]). Wie dem aber auch sei, eines steht sicher: daß in diesen Fragen der Semitist das letzte Wort hat.

Über allen Möglichkeiten aber, die nach außen weisen, soll man letztlich namentlich angesichts der „carnelian-beads" nicht die vergessen, daß es sich hier trotz allem auch um ein in Indien autochthon ansässiges Volk von sonst unbekannter Herkunft handeln kann, das, ähnlich wie am Nil, Euphrat, Tigris, am Indus aus eigener Kraft diese hohe Kultur entwickelt hätte. Man kann in gewissen, doch ganz unsicheren Übereinstimmungen der Siegelschrift mit solchen der minoischen auf Kreta (Banerji) keinen Einwand dagegen sehen und noch viel weniger in der schon von Cunningham bemerkten Tatsache, die dann weiterhin auch von Marshall aufgegriffen wurde, daß der so oft abgebildete Stier keinen Höcker zeige, also gänzlich unindisch sei und von Westen kommen müsse. Dies Argument ist deshalb mit Skepsis zu betrachten, weil in der neuesten publizierten Siegelserie ein prachtvoll naturalistisch gravierter Stier mit einem Höcker gegeben wird.

So wimmelt es bei aller Größe, allem Reiz des Erreichten doch von Fragezeichen, die eine hoffentlich nahe Zukunft lösen wird. Eine Auswirkung der neuen Erkenntnisse steht aber

1) Angesichts der Funde, die neuerdings, — 1923/4 und 1924/5 —, zu Kish, Mesopotamien gemacht wurden, glaubt Sir John Marshall jüngstens doch an enge Verwandtschaft zwischen Sumer und Induskultur, wie ähnlich auch der Referent im „Archiv f. Keilschriftforschung" a. a. O. Zur Skepsis indessen mahnt F. Thureau-Dangin a. a. O. und kritisch gestimmt ist auch S. Lévi. In der Tat läßt sich auch nur dies aus den Betrachtungen eines so kompetent Beteiligten herauslesen, wie es eben E. Mackay ist. Nach ihm scheint lediglich gesichert, daß „there is, therefore, no doubt that there have been found at Kish, at Susa, and in Northern India objects which are identical in make (man bemerke namentlich den Knopf mit Bohrloch) and which bear the same signs and figures" (Fischzeichen und Stier mit „Trog"). Ebenso drückt er sich, einige Seiten weiter, aus, wenn er von den „two undoubted connexions between Sumer and India" spricht. Was aber das Bedeutsame ist, diese Verbindungen und Handelswege, namentlich aber die Technik der „carnelian beads" deutet auf Indien als Ursprungsland („I am inclined to think that India was the original home of their manufacture"). Daß von diesem letzten Tatbestand aus unbedingt auch die Frage der Schriftherkunft diskutiert werden muß, ist unabweisbar.

jetzt schon fraglos sicher, die auf unser bisheriges Wissen vom vedischen Altertum[1]). Die arischen Stämme stießen bei ihren Einfällen von den Nordwestgrenzpässen her auf eine dunkelhäutige Urbevölkerung, die *Dasyus* oder *Dāsas*, die sie neben anderen Bezeichnungen auch mit dem Adj. „*anā́s*" belegten. Ob dies *an-ā́s* oder *a-nā́s*[2]) zu trennen sei und je nach dem „ohne Gesicht" bzw. „kurz- und stumpfnäsig" bedeute, man wird diese Tatsache mit den oben erwähnten neuentdeckten Männerplastiken zusammenbringen müssen. Vor jenen arischen Einwanderern zog sich die einheimische Bevölkerung in die „*pur*" zurück, was „nichts weiter war als ein Fleck Landes, der, auf Anhöhen angelegt, mit Erdaufwürfen ringsum geschützt war[3])", wie überhaupt im ved. Altertum Städte gänzlich unbekannt waren. Man hauste in Dorfverbänden (*grāma*). Hier heißt es also, sich mit dem Problem der beiden großen städtischen Siedelungen, Harappa und Mohenjo-Daro, auseinandersetzen. Noch weitergehende Folgen scheinen die neuen Entdeckungen für die literarische Beurteilung des Verhältnisses Ṛgveda-Atharvaveda zu haben. Die Siegel und Vasen zeigen an Pflanzen den Pipal (Ficus Religiosa), an Tieren den Stier mit und ohne Höcker, Einhorn, Löwe, Rhinozeros, Antilope, Elefant, Tiger und Fisch[4]). Daß namentlich die letzten drei davon häufig im Atharvaveda, gar nicht oder nur selten im Ṛgveda, und da meistens bloß in späten Liedern vorkommen, deutete man auf größere Jugend und östlichere Lokalisation des Atharvan-Textes. Und nun erscheint dies alles in jenen Gegenden, die wir bisher mit dem östlichen Afghanistan zusammen als eigentliche Heimat des Ṛgveda anzusehen gewohnt waren.

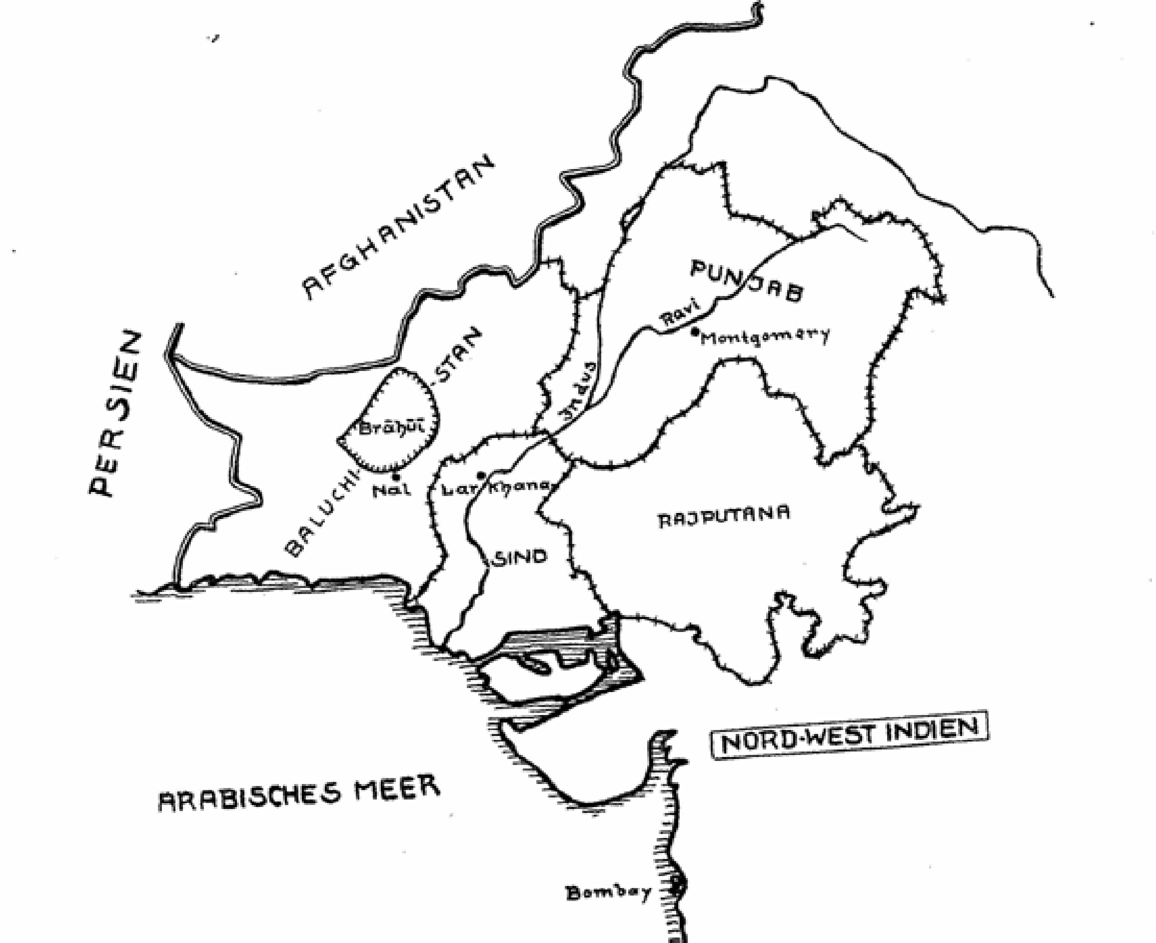
Vieles, Wichtigstes, von dessen Problematik ich in knappem Umriß eine Vorstellung zu geben versuchte, empfängt dergestalt ein neues Gesicht und bestätigt wieder einmal die unter Kämpfen

1) Dies wird ein Aufsatz von mir in der WZKM. veranschaulichen.

2) W. Neisser, Zum Wörterbuch des Ṛgveda, S. 36.

3) H. Zimmer, Altind. Leben, S. 143.

4) Ein gehörntes Tier unter dem Pipal ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen.


NORD-WEST INDIEN
AFGHANISTAN
PERSIEN
BALUCHI-STAN
Brāhūī
Nal
Lar Khana
SIND
Indus
PUNJAB
Ravi
Montgomery
RAJPUTANA
ARABISCHES MEER
Bombay

gewonnene Einsicht, daß in Indien zwar nur mangelhaft Geschichte geschrieben, aber desto prachtvoller Geschichte gelebt ward. Und dies ist das Größere.

Bibliographie.

Vorbemerkung: Auf absolute Vollständigkeit wurde verzichtet. Namentlich sind nicht berücksichtigt Zeitungsartikel und gelegentliche Notizen von Forschern. Die vielleicht möglichen Verbindungsglieder zum sumerisch-babylonischen Schriftkreis aufzuzeigen, bleibt Aufgabe des Semitisten.

I. Die älteren Forschungsberichte.

1. Burnes, Alex. — Travels in to Bokhara. Lond. 1834. [3 Vols; darin III, p. 137/8.]

2. Cunningham, Alex. — Archaeological Survey of India, Report for the year 1872/3, Vol. V. C[alcutta] 1875. [p. 105—108. Plates 32, 33.]

Vgl. ders. Ancient Geography of India, p. 210.

3. Dames, M. Longworth. — Old Seals found at Harappa: Indian Antiquary XV, p. 1 [vgl. unter Fleet].

Das als Fig. 1 hier abgebildete Siegel ist identisch mit Cunningham, a. a. O., Plate 33, fig. 1 = ders. Corpus Inscr. Indic., vol. I (1877), Plate 38.

4. Masson, Ch. — Narrative of various journeys in Balochistan, Afghanistan, and the Panjab. Lond. 1842. [3 Vols; darin I, p. 452/4.]

II. Die neueren und neuesten Forschungsberichte.

5. Fleet, I. F. — Seals from Harappa: JRAS., 1912, p. 699 bis 701.

6. Mackay, E. — Sumerian connexions with ancient India: JRAS., 1925, p. 679—701.

Hier ist das bei Dames als Fig. 2 verkehrt abgebildete Siegel richtig wiedergegeben.

7. Marshall, Sir John. — Annual Report of the Director-General of Archaeology in India, 1920/1. C[alcutta] 1923. [p. 15—17, Plate XIII, b, e] und 1923/4, p. 47—54.

Von den hier abgebildeten Siegeln ist nur b nicht in den „Illustrated London News" wiedergegeben.

8. — — First light on a long forgotten civilisation: The Illustrated London News, Sept. 20, 1924, p. 528—32, 548 [23 Illustr.].

9. — — Unveiling the prehistoric civilisation of India: ibid. Febr. 27, 1926, p. 346—9 [20 Illustr.].

10. — — Unveiling the prehistoric civilisation of India: ibid. March 6, 1926, p. 398—400 [15 Illustr.].

11. — — Prehistoric India: The Times, Weekly Edition, Lond., Thursday, March 4, 1926, p. 186, Sp. 2 [Abb. auf der gegenüberliegenden Seite].

12. Scheil, Vict. — Un nouveau sceau Hindou pseudo-sumérien: Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale, 22. Vol. No. 2 (1925) p. 55—6.

13. Thureau-Dangin, F. — Sceaux de Tello et Sceaux de Harappa: ibid. 22. Vol. No. 3 (1925) p. 99—101.

III. Referate.

14. Archiv f. Orientforschung III, H. 2/3, Sp. 85 ff.: Sumer und Indien.

15. Archiv f. Keilschriftforschung, II, H. 3/4, Sp. 140 ff.: Sumer und Indien.

16. Chatterji [Chaunji?] S. K. — Dravidian origins and the Beginning of Indian civilisation: Modern Review, Dez. 1924, p. 665 ff.

17. Gadd, C. J. and Smith, S. — The new links between Indian and Babylonian Civilisations: The Illustrated London News, Okt. 4, 1924, p. 614—6 [25 Illustr.].

18. Lévi, Sylvain. —
JA. 1925, I, p. 371 [Séance du 13 Février 1925].

19. Sayce, A. H. — The Illustrated London News, Sept. 27, 1924, p. 566 [„On the remarcable discoveries in India"].

IV. Sonstiges.

20. The Cambridge History of India, edited by E. I. Rapson, Vol. I, p. 617—8, 692—3 (Plate XI, No. 22, 23).

Literaturangaben begrenzt auf Cunningham und Fleet.

21. Codrington, K. de B. — Ancient India. Lond. 1926, p. 8—10 [Cap. III: Pre-aryan Culture. 3 Illustr.]

Das hier als Fig. 1 gegebene Siegel ist die nicht sonderlich gute Abzeichnung des Nr. 20 der Bibliogr. reproduzierten Siegels Nr. 22.

22. Coomaraswamy, Ananda K. — Geschichte der ind. und indones. Kunst. Aus dem Engl. übertragen von Herm. Goetz. Leipzig 1927 [S. 1—3, 22 Anm. 1; 6 Illustr.].

Die Abb. 1, 2, 3, 5, 6 sind zu finden in Nr. 9 der Bibliogr. Die Abbildung 4 ist sonst nicht nachweisbar.

23. Glasenapp, H. v. — Brahma und Buddha [erschienen in der Sammlung „Geisteswissenschaft und Philosophie" der „Deutschen Buch-Gemeinschaft"].

Nicht im Handel; nicht zur Verfügung gehabt.

24. Waddell, L. A. — The Indo-Sumerian seals deciphered: Lond., 1925. Hier nicht berücksichtigt wegen der vernichtenden Bespr. von J. Charpentier, JRAS., Okt. 1925, p. 797 ff. und R. C. Temple, Indian Antiquary, Vol. LIV, p. 121 ff, 141 ff., 191 ff., 205 ff., 236 ff. Vgl. ferner JRAS., Jan. 1926.

V. Nachtrag.

25. v. Bissing, Fr. W. Freiherr. — Ein vor etwa 15 Jahren erworbenes „Harappasiegel": Archiv f. Orientforschung, Bd. IV, H. 1. Jan. Febr. 1927. S. 21—22 [1 Illustr.].

„um 1912 in Kairo mit anderen, angeblich aus Damaskus kommenden Zylindern und Siegeln erworben". B., sehr kritisch gestimmt gegen die Sumer-These, glaubt an „proto-elamitische Provenienz. Im übrigen reiche, mittelbare Literatur.

26. Chanda, R. P. — Note on prehistoric antiquities from Mohenjo-Daro: Calcutta 1924.

Mir nur durch Nr. 22 bekannt.

27. Ein anderer Versuch, die Siegelschrift zu enträtseln, geht auf Bishan Svarup zurück: Journal of the Bihar and Orissa Research Society IX, 1923; er wird jedoch von Chanda im gleichen Band kritisiert.

Vilhelm Thomsen.

25. Januar 1842—13. Mai 1927.

Ein Nachruf

von

Hans Heinrich Schaeder.

Wenige Monate nach Vollendung seines 85. Lebensjahres ist Vilhelm Thomsen in Valby bei Kopenhagen gestorben, kurz nach dem Tode zweier Männer, deren Leben nahezu in den gleichen Grenzen abgelaufen war wie das seine: seines großen Grazer Fachgenossen Hugo Schuchardt (4. Febr. 1842 bis 21. April 1927) und seines großen Landsmannes Georg Brandes (4. Febr. 1842—23. Febr. 1927), mit dem er als junger Mann vor sechzig Jahren eng befreundet war, wie Brandes anziehend erzählt hat (Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten, Dresden 1924, 558 ff.). Mit ihm verliert die Sprachwissenschaft einen ihrer hervorragendsten Meister. In den zahlreichen Trauerkundgebungen von Gelehrten aller Länder, die anläßlich seines Todestages in „Berlingske Tidende" vom 14. Mai erschienen, herrscht der einstimmige Ausdruck tiefer und unbedingter Ehrfurcht vor der Persönlichkeit und der Forscherleistung des Verstorbenen. Es sind zwei deutsche Gelehrte, die diese Gesinnung am nachdrücklichsten bezeugen. F. C. Andreas leitet seine Erinnerungen an Thomsen mit den Worten ein: „In Vilhelm Thomsen verlieren wir den größten Forscher, den die Sprachwissenschaft bisher gekannt hat"; und F. W. K. Müller äußert: „Er war ein lieber Kollege, ein großer Mensch und meiner Meinung nach einer der bedeutendsten Gelehrten der Welt, ja vielleicht der bedeutendste". Es will viel heißen, wenn zwei Forscher von diesem Rang solche Worte finden.

Die erste wissenschaftliche Arbeit Thomsens, sein Aufsatz „Über die magyarische Sprache und ihre Stammesverwandtschaft“ erschien 1867. Im selben Jahre legte er sein Staatsexamen ab, und nachdem er eine Reise nach Finnland unternommen und sich das Finnische völlig zu eigen gemacht hatte, legte er zwei Jahre später seine Doktordissertation vor, die ihn sogleich als methodisch vollkommen durchgebildeten, bahnbrechenden Forscher von umfassender Gelehrsamkeit und genialen neuen Ideen zeigte. Es ist dies die bekannte Schrift „Über den Einfluß der germanischen Sprachen auf die finnisch-lappischen“, der, nachdem sie 1870, von E. Sievers übersetzt, deutsch erschienen war, der Bopp-Preis der Berliner Akademie zuteil wurde. Thomsen war nach einer längern Auslandsreise durch Südosteuropa, Italien und Frankreich im Schuldienst tätig, bis er 1871 Dozent an der Kopenhagener Universität wurde 1875 erhielt er ein Extraordinariat für vergleichende Sprachwissenschaft, das 1887 in ein Ordinariat umgewandelt wurde, nachdem Thomsen bereits 1876 Mitglied der dänischen Gesellschaft der Wissenschaften geworden war. 1909 wurde er deren Präsident und blieb in dieser Stellung, der vornehmsten, die es für einen dänischen Gelehrten gibt, auch noch als er 1913 von der akademischen Lehrtätigkeit zurücktrat. „Alle dänischen Philologen der letzten 50 Jahre, welchen Zweig des Sprachstudiums sie auch getrieben haben mögen, wissen sich ihm unvergeßlich verpflichtet; denn er war in einem ungewöhnlichen Maße allseitig an sprachlichem Wissen, so allseitig, daß es oft verblüffend wirken konnte ... Wenn man ihn über nordische Sprachen und Dialekte reden hörte, mußte man glauben, daß dies sein Spezialgebiet sei, oder redete er über die Lautverhältnisse der romanischen Sprachen, so glaubte man einem gelehrten Romanisten gegenüberzustehn; gleiches empfand man, wenn man ihn russisch sprechen oder über altgriechische Dialekte lesen hörte“ (Dines Andersen). Das Ansehn, das er in seinem Vaterland genoß, war ein ungeheures, und dem entsprachen die äußern Ehrungen, die ihm zuteil wurden. Als deren schönste empfand er die aus öffentlichen Mitteln erfolgte Veröffentlichung seiner „Samlede Afhandlinger“

1919—1922, die ihm zu seinem 80. Geburtstag dargeboten wurde. Nicht weniger als seine wissenschaftliche Autorität wurde seine edle Persönlichkeit verehrt. „Er hatte Form, aber die Form war ganz von innen her bestimmt, er war einer der sehr wenigen Gelehrten, dem man auf den ersten Blick ansehn konnte, daß er es war. Der Postmeisterssohn aus Randers starb als einer der vornehmsten Männer des Landes. Jens Peter Jacobsen wurde von seinen Freunden „die Excellenz" genannt — selbst wenn Vilhelm Thomsen es nicht geworden wäre, würde man ihn doch auch so genannt haben" (Vilh. Andersen). Und der Sekretär der historisch-philologischen Klasse der dänischen Gesellschaft der Wissenschaften bezeugt ihm den Dank, den die Gesellschaft ihm schuldig weiß „allererst auf Grund seines Namens, der sie bestrahlte, und seiner repräsentativen Fähigkeiten, und danach wegen seiner feinen und liebenswürdigen Persönlichkeit die alle Mitglieder eng mit ihm verband" (Fr. Buhl).

Über die wissenschaftliche Bedeutung Thomsens, den wie unzählige andre gelehrte Körperschaften auch die D.M.G. zu ihren Ehrenmitgliedern zählte, soll an dieser Stelle nicht ausführlicher gehandelt werden[1]). Das Schwergewicht seiner Tätigkeit lag in der ersten Periode seiner Lebensarbeit auf dem finnisch-ugrischen Gebiet. Hier zeigt sich eine Linie von der Analyse der germanischen Lehnwörter in den finnischen Sprachen, mit der Thomsen sich in die Wissenschaft einführte, über die glänzende, sprachenwissenschaftliche und historische Methode zu einer bis dahin kaum geahnten Fruchtbarkeit vereinigende Abhandlung „Der Ursprung des russischen Staates"[2]) bis zu seiner umfangreichsten Arbeit, dem groß-

1) Ich bitte auf die eingehende Würdigung der „Samlede Afhandlinger" verweisen zu dürfen, die in den „Ungarischen Jahrbüchern" V (1925) 77ff. erschienen ist.

2) Diese Arbeit ist im ersten Band der „Samlede Afhandlinger" in einer gegenüber der ersten Fassung, die der deutschen Übersetzung (Gotha 1879) zugrundeliegt, nicht unwesentlich veränderten und erweiterten Gestalt nebst einem wichtigen Nachtrag über die Warägerfrage neu erschienen und sollte unbedingt erneut ins Deutsche übersetzt werden. Dasselbe gilt von der im zweiten Band enthaltenen „Efterskrift 1919",

zügigen Abschluß seiner finnisch-ugrischen Studien, über die „Berührungen zwischen den finnischen und den baltischen (litauisch-lettischen) Sprachen" von 1890. Drei Jahre später (1893) gelang ihm seine größte Tat: die Entzifferung der alttürkischen Inschriften aus der Mongolei, nachdem im Jahre vorher die Inschriften vom Orchon veröffentlicht waren, auf Grund deren die Entzifferung methodisch in Angriff genommen werden konnte. Dies war die Leistung, die Vilhelm Thomsen in kurzer Zeit weltberühmt machte. Die Veröffentlichung seiner Ergebnisse trug ihm den Prix Volney der Académie des inscriptions et belles-lettres ein. Nach einer Reihe von weiteren bahnbrechenden Arbeiten auf dem Gebiet der Turkologie: der Feststellung des uigurischen Konsonantismus, der musterhaften Publikation von köktürkisch geschriebenen Literaturresten aus den Erträgen der deutschen und englischen Expeditionen in Turkestan, nach einer abschließenden Untersuchung über die Beschriftung des Goldschatzes von Nagy-Szent-Miklós hat er die Ergebnisse dreißigjähriger Arbeit an den Inschriften, von denen er ausgegangen war, in seinem Aufsatz „Alttürkische Inschriften aus der Mongolei" zusammengefaßt, der deutsch in dieser Zeitschrift Bd. 78 (1924/25) 121ff. erschienen ist. So sind es die finnisch-ugrische und die türkische Sprachwissenschaft, die ihm vor allen Dank schulden, die ihm beide nicht weniger verdanken als die solide Begründung auf die Methoden moderner Sprachwissenschaft. Aber sein Forschergenius umfaßte über diese beiden Gebiete hinaus das Ganze der Sprachwissenschaft, deren Geschichte er in einer Universitätsschrift von 1902 in unübertrefflicher Klarheit und Knappheit geschildert hat. Auf indogermanistischem Gebiet hat Thomsen den unbezweifelbaren Anspruch, als erster Entdecker des indog. Palatalgesetzes angesehn zu werden, wenngleich auch dessen Erkenntnis zu Anfang der 70er Jahre, wie seinerzeit gesagt worden ist, gewissermaßen in der Luft lag, und von mehreren Forschern fast gleichzeitig gewonnen worden ist. Mit besondrer Vorliebe richtete er sich

die er der im übrigen nur wenig veränderten Dissertation von 1869 nachschickte.

auf die Grenzprobleme der Indogermanistik, wie die Fragen nach der Stammeszugehörigkeit des Etruskischen oder der Erklärung der lykischen Inschriften, und auch diejenigen Forscher, die von seinen hier gewonnenen Ergebnissen abweichen, sind in der Anerkennung seiner hier wie sonst bewiesenen Materialbeherrschung und methodischen Schärfe einig. Wie weit sein Blick reichte, mag noch dadurch bezeugt werden, daß er aus Anlaß der Veröffentlichung der Ergebnisse der nordischen Santhal-Mission zwei Studien über die Munda-Sprachen im allgemeinen und das Santali im besondern verfaßte. Anderseits vollendete er zusammen mit L. Wimmer das „Videnskabernes Selskabs Ordbog" 1906 und Espersens Bornholmsches Wörterbuch 1908.

Thomsens Genialität beruht vor allem in der Vereinigung einer Reihe von Forschereigenschaften, die selten vereint auftreten. Er besaß die kühnste Phantasie des Kombinierens, aber er lenkte sie durch eine unerbittlich strenge sprachwissenschaftliche Methodik. Er besaß auf allen Gebieten, die er linguistisch bearbeitete, zugleich eine weite und tiefe philologisch-historische Durchbildung und außerdem noch die Beherrschung der lebenden Sprache. Er ging immer von der klarsichtigen Beobachtung und systematischen Durchdringung der lebenden Sprachen aus und wußte dadurch die toten, in fragmentarischen Resten überlieferten Sprachen lebendig zu machen. Vor allem aber: er zeigte in jeder Arbeit aufs neue, daß die Sprachwissenschaft nicht in sich selber ihren Endzweck findet, sondern als eine unter andern Betrachtungsweisen des geschichtlichen Lebens der Völker. Von allgemeinen sprachtheoretischen Erwägungen, die allzu leicht in die Nähe metaphysischer Spekulation geraten — diesen Vorwurf erhob er sogar gegen W. v. Humboldt —, hielt er sich ebenso fern wie von der isolierenden Betrachtung der Lautverhältnisse und des Formenbaus. Er studierte die Sprachen nicht so sehr um ihrer selbst willen, sondern als historische Quellen ersten Ranges. Die Auseinandersetzungen zwischen positivistisch-deskriptiver und morphologischer Sprachbetrachtung, zwischen indogermanistisch orientierter und universal gerichteter Lin-

guistik, zwischen Linguistik und Philologie lagen unterhalb seines wissenschaftlichen Standortes. Er umfaßte alle diese methodischen Gesichtspunkte und wußte einen jeden an seinem Ort fruchtbar zu machen. Seine Arbeiten über die alttürkischen Inschriften zeigen wohl alle diese Vorzüge am deutlichsten: in der Geschichte der Sprachwissenschaft steht es einzig da, daß die Entzifferung und die im Wesentlichen abschließende philologisch-historische Interpretation neu gefundener Texte von einem Mann gemeistert wurde. Dazu kommt endlich noch die Meisterschaft seines Stils, die in nichts anderm beruht als in dem, was Lagarde einmal als das Wesen echter Wissenschaft bestimmte: das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und jenes ernst zu nehmen. Es vereinigt sich bei ihm mit der absoluten Gründlichkeit der Stoffdurchdringung eine, man möchte sagen, für jedermann zu übersehende Anordnung des Stoffes und die Kunst einer sonnenklaren, dem Leser in jedem Augenblick den Überblick über das Ganze verstattenden Darstellung. Selbst in seinen speziellsten linguistischen Abhandlungen hält sich Thomsen von handbuchmäßiger Stoffanhäufung ebenso fern wie von der einfachen Wiedergabe seines eignen Gedankenfortschrittes. Was er gibt, sind Rückblicke auf ein vollkommen ausgeschrittenes und überschautes Arbeitsfeld, wobei Thomsen, mit unbestechlicher Kritik sich selber wie andern gegenüber, in jedem Augenblick das Gesicherte vom Zweifelhaften, das Beweisbare vom Postulierten geschieden hält. Wie mancher Sprachforscher mag auch die seinem eignen Forschungsgebiet fernliegenden Abhandlungen des großen Meisters gelesen haben, nur um des unwiderstehlichen Reizes ihres wissenschaftlichen Stils willen.

Vilhelm Thomsens Name ist in der Geschichte der Sprachwissenschaft unsterblich. Mit seinen Landsleuten und mit den Vertretern der Sprachforschung in allen andern Kulturländern betrauert auch die deutsche Orientalistik in Ehrfurcht das Hinscheiden dieses großen Mannes.

Anzeigen.

E. G. Klauber † *und* C. F. Lehmann-Haupt, *Geschichte des alten Orients. Dritte erweiterte und veränderte Auflage 1925. (Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung, herausgegeben von* Ludo Moritz Hartmann. *Erster Teil)* — Gotha-Stuttgart: F. A. Perthes A.-G.

Die ständigen Fortschritte der orientalischen Altertumswissenschaften, wie sie in den letzten Jahrzehnten in besonderem Maße auf dem Gebiete der Ägyptologie, Assyriologie und durch die Erschließung der Keilschrifttexte von Boghazköi zu verzeichnen waren, haben bewirkt, daß die aus der Feder des zu früh verstorbenen Assyriologen E. Klauber stammende Geschichte des alten Orients, welche 1919 im Rahmen der von Ludo Moritz Hartmann herausgegebenen Weltgeschichte erschienen war, schnell veraltete. Die hierdurch notwendig gewordene Neubearbeitung des Buches ist in die Hände des Althistorikers Lehmann-Haupt gelegt worden, der dank seiner ausgedehnten Forschungen auf dem Gebiete der klassischen wie der orientalischen Geschichte dazu wie nur wenige geeignet war und in der Tat seiner Aufgabe, in lebendiger und fesselnder Sprache eine zwar gemeinverständliche, aber in wissenschaftlicher Arbeit auf den neuesten Forschungen aufgebaute Darstellung der Geschichte des alten Orientes zu geben, in vollem Maße gerecht geworden ist. Der nunmehrige Verfasser hat sich nicht damit begnügt, den Klauber'schen Text neu zu bearbeiten, er hat vielmehr ein im Wesentlichen neues und von seinem Vorgänger unabhängiges Buch geschaffen, das gegenüber der früheren Auflage auch eine beträchtliche Erweiterung des Umfanges von 94 auf 219 Seiten aufweist.

Die neue Darstellung zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie sich ihrer Stellung im Rahmen einer Weltgeschichte ständig bewußt bleibt und überall dort, wo sich die geeignete Gelegenheit bot, die so nötige Anknüpfung hier an den vorausgehenden Zeitraum der Vor- und Frühgeschichte, dort an die teils zeitlich gleichlaufende, teils nachfolgende Geschichte der klassischen Völker vornimmt und auch in Vergleichen mit Parallelerscheinungen aus noch späteren Zeiträumen nicht geizt. Zeigt der Verfasser schon hierin den Weitblick des wahren Historikers, so verdient in dieser Hinsicht noch mehr Beachtung die Großzügigkeit, mit der er den Begriff Geschichte dahin erweitert, daß nunmehr die Entwicklung der Geisteskultur in all ihren Zweigen völlig gleichberechtigt neben die politische Geschichte tritt, ja räumlich in manchen Abschnitten sogar an erster Stelle steht. Die geistesgeschichtlichen Exkurse sind geschickt in die Darstellung des übrigen Geschichtsverlaufes eingearbeitet; so werden die wichtigsten Mythen der Ägypter und Babylonier wiedererzählt. So finden wir eine Anzahl von religionsgeschichtlichen Abschnitten u. a. über Amenophis IV., über Ea-Sarapis und Zoroaster, die vielfach Neues bringen (z. B. die Betonung des babylonischen Einflusses in der zoroastrischen Religion) und nur in Einzelheiten, so in der Frage des orientalischen Gottkönigtumes, die Möglichkeit des Widerspruches offen lassen. In der Kunstgeschichte wird mit Erfolg des öfteren der Weg eingeschlagen, durch genauere Beschreibung eines Monumentes eine Vorstellung von dem Kunstwollen der in Frage kommenden Periode zu erwecken. Diese Ausführlichkeit am rechten Platze ersetzt bis zu einem gewissen Grade auch das Fehlen des Abbildungsmaterials. Die Geschichte der Hieroglyphen und der Keilinschriften gibt weiteren Kreisen eine Vorstellung von den Schwierigkeiten, mit denen die orientalische Altertumskunde anfangs zu kämpfen hatte. Im Hinbicke auf die in Hartmann's Weltgeschichte im übrigen vertretene Tendenz, der geschichtlichen Bedeutung der Massenwirkungen einen besonders großen Raum einzuräumen, ist die richtige Wertung der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung für die Geschichte zu begrüßen, wie sie z. B. in der

Würdigung des Wirkens Amenophis' IV oder Darius' zum Ausdrucke kommt.

Das bis zu Beginn der Drucklegung zugängliche Quellenmaterial ist in weitestem Maße auf Grund eigener Prüfung verwertet, ebenso die gesamte Fachliteratur mit Ausnahme einiger amerikanischer Publikationen, die wohl wegen ihres hohen Anschaffungspreises nicht den Weg nach Innsbruck gefunden haben dürften. Auf dem Gebiete der mesopotamischen, hebräischen, chaldischen, persischen und zum Teil auch der ägyptischen Geschichte konnte der Verfasser zudem auf seine zahlreichen eigenen Arbeiten aufbauen. Daß er andererseits zur Zeit der Abfassung des Buches im Jahre 1922 auf dem Gebiete der hethitischen Altertumskunde eine gewisse Zurückhaltung geübt hat, ist im Hinblick auf das noch nicht hinreichend durchgearbeitete, z. T. selbst in sprachlicher Hinsicht noch schwer verständliche Quellenmaterial durchaus zu billigen. Hier ist auch gegenwärtig so gut wie in der Geschichte des älteren Assyriens noch alles im Flusse und es wir einer späteren Auflage vorbehalten bleiben, in diesen beiden Belangen nachzuholen, was 1922 noch nicht geboten und nur in der Zeittafel z. T. anmerkungsweise noch gestreift werden konnte.

Unter den einzelnen Abschnitten zeichnet sich die Einleitung durch eine Fülle von selbständigen und fruchtbaren Gedanken aus. Hier wird das Verhältnis der Geschichte des Altertumes zur Prähistorie richtig beleuchtet und der Begriff der Frühgeschichte zutreffend gefaßt. Beachtenswert ist auch, was über die Notwendigkeit des Ineinandergreifens der einzelnen Disziplinen der Altertumskunde gesagt wird. Auch wird eine übersichtliche Zusammenstellung jener Kulturerrungenschaften gegeben, welche sich aus dem alten Orient bis in unsere Zeit vererbt haben. — Die beiden nächsten Abschnitte des Buches (Kapitel I und II) umfassen Ägypten bzw. Babylonien bis zu den in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausendes durch die Völkerwanderungen der Hyksos, Hethiter und Kassiten verursachten Umwälzungen. Das dritte Kapitel behandelt die Blütezeit der orientalischen Kulturen im zweiten Jahrtausend bis zu den zum Teil durch die ägäische Wanderung hervor-

gerufenen Umwälzungen des 12. Jahrhunderts. Durch diese Kapiteleinteilung wird die Bedeutung der Völkerbewegungen für die altorientaliche Geschichte dem Leser mit wünschenswerter Deutlichkeit vor Augen geführt. Das vierte Kapitel umfaßt die Blütezeit des assyrischen und des chaldischen Reiches, das fünfte die Perserherrschaft, indem erfreulicherweise auch die Perserkriege vom orientalischen Standpunkte ausgehend mit behandelt werden.

Den Schluß bildet eine umfangreiche, doch übersichtliche Zeittafel und eine Karte des alten Orients. Letztere ist von der ersten Auflage übernommen, müßte aber sobald als möglich durch eine geignetere ersetzt werden. Die vorliegende ist viel zu klein und zu dem mit einem Wust von z. T. ganz unnötigen Ortsnamen überladen (z. B. Alexandria, Port Said; auch die Lokalisierung der Kimmerier und Skythen an Plätzen, die sie nur ganz vorübergehend inne hatten, kann irreführen), während andere wichtige (Haleb, Behistun, Troja) fehlen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die Arbeit Lehmann-Haupt's im Gegensatze zu der beigebundenen etwas zu skizzenhaft ausgefallenen urgeschichtlichen Einleitung von Emerich Kohn nicht nur dem breiteren Publikum auf das Wärmste anempfohlen werden kann, sondern auch dem Fachmanne reiche Anregung und vielfache Belehrung bietet, wie das bei einem Gelehrten, der die altorientalische Forschung seit mehr als drei Jahrzehnten in so vielfacher Weise gefördert hat — es sei nur daran erinnert, daß der Verfasser einstmals als erster die richtige Auffassung von „sumerisch" und „akkadisch" begründet vertreten und mit seiner Ansetzung Naram-Sins der Chronologie neue Wege gewiesen hat — nicht anders zu erwarten war. F. Schachermeyr

---

Bonnet, H., *Die Waffen der Völker des Alten Orients.* IV + 223 S. mit 107 Abbild. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1926. geh. M. 12,—, geb. M. 14,—.

Arbeiten auf dem Gebiete der orientalischen Altertumskunde sind leider außerordentlich selten, und doch ist der Lö-

sung der brennendsten geschichtlichen Fragen über Zusammenhang und gegenseitige Beeinflussung der altorientalischen Völker ohne gründliche und sachliche Einzeluntersuchungen nicht näher zu kommen. Wir können uns nur freuen, daß Bonnet den Mut gefunden hat, eine solche das ganze altorientalische Kulturgebiet umspannende Arbeit durchzuführen, und sich nicht durch das mancherorts außerordentlich lückenhafte und verstreute Material hat abschrecken lassen. Es gehört viel aufopferungsvolle Mühe dazu, aber sie lohnt sich.

Bonnet hat das Thema der Bewaffnung herausgegriffen, in dem sicheren Gefühl, daß sich an ihm die wechselseitigen Beeinflussungen der Völker deutlich machen lassen würden, weil naturgemäß waffentechnische Überlegenheit eines Volkes sich allen Nachbarn am Erfolg besonders eindringlich macht und zur Nachahmung und Gegenwirkung zwingt.

Freilich ein durchweg klares Bild des gegenseitigen Gebens und Nehmens im alten Orient zu zeichnen, dazu reicht das überkommene Material bei weitem nicht aus. Aber da gerade Ägypten an Originalfunden und Abbildungen besonders gut vertreten ist, läßt sich an der Hand von Bonnet's Feststellungen für dieses Land, unter ständigem Hinblick auf seine Nachbarn, namentlich die asiatischen, mancherlei gewinnen, was sonst bekannte Kulturerscheinungen ergänzt und bezeichnende Lichter auf den Charakter des Landes wirft.

Mit Anerkennung ist hervorzuheben, daß Bonnet stets außerordentlich vorsichtig wertet und im Gegensatz zu heute gelegentlich beliebten vorschnellen Hypothesen nur soweit geht, wie das Material eindeutig aussagt. Seine Ergebnisse gewinnen dafür um so mehr an Zuverlässigkeit und Gewicht.

Als Haupteindruck wird man für das Verhältnis der ägyptischen Waffentechnik gegenüber Vorderasien wohl die oft stark hervortretende Unterlegenheit des Niltalvolkes hinstellen dürfen, sehr bezeichnend für den unkriegerischen Charakter dieses seßhaften Landvolkes mit verhältnismäßig günstigen natürlichen Grenzen, im Gegensatz zu den durch ständige Völkerverschiebungen auf dauernden Kampf um Boden und Leben eingestellten vorderasiatischen Völkern.

Man merkt deutlich, daß die ägyptische Kriegstätigkeit bis ins MR. wesentlich aus Raub- und Beutezügen gegen verhältnismäßig harmlose und kulturell unterlegene Gegner (Beduinen, Nomaden) bestand.

Für die ältere Zeit ist es wichtig, daß es BONNET gelingt, in Ägypten vielfach Sonderformen mit selbständiger Entwicklung nachzuweisen, so gerade bei der Keule, deren Steinknäufe bei vielen Forschern geradezu als Hauptbeispiel urzeitlicher Verbundenheit mit asiatischen Kulturen gelten, die alte Tellerkeule (S. 8), aber auch bei der Streitaxt, beim Dolch. Schon bei ihm wird die Überlegenheit der vorderasiatischen Formen in der Erfindung des angegossenen Griffes klar herausgestellt und auf Zypern als wichtiges Zentrum der Metallarbeit verwiesen (S. 63), dem später auch die Schöpfung des in Ägypten nur bei Söldnern anzutreffenden Schwertes zuerkannt wird (S. 72). Wie ein roter Faden zieht sich durch das Buch die Bedeutung der Hyksoszeit für die Einführung zahlreicher waffentechnischer Fortschritte nach Ägypten. So scheint es nach BONNET's einleuchtenden Ausführungen auch Vorderasien zu sein, das das früher vielfach als typisch ägyptische Waffe betrachtete Krummschwert erfindet (S. 89), und zwar als Ableitung von der Flachkeule durch Umsetzung in Metall. Die berühmten Byblosschwerter des MR. mit ägyptischer Ornamentik erwiesen sich dann als heimisch phönikische Arbeiten, die aber in künstlerischer Hinsicht starke Anlehnung an Ägypten suchen und dessen Überlegenheit auf diesem Gebiet anerkennen.

Ähnlich steht es mit der wichtigsten Erfindung für die Fernkampfwaffe, die Einführung des verstärkten und des zusammengesetzten Bogens, der anscheinend auch erst im MR. bzw. der Hyksoszeit aus Asien, wo er sich namentlich in Sinear als altheimisch erweist, eindringt und bis zum Neuen Reich im militärischen Gebrauch durchsetzt. Nicht viel anders ists schließlich mit der Wehr. Während sich Ägypten, wieder bis ans Ende des MR., mit ziemlich primitiven Stufen der Abwehr begnügt (wesentlich nur Schild), ist der eigentliche Helm für Vorderasien typisch, und der richtige Panzer (mit Ausnahme

der ägyptischen Stoff-„Weste" als Brustschutz) kommt dann vielleicht von den Hettitern, scheint aber auch den Assyrern früh bekannt zu sein. Vielfach erreicht dann freilich die technische Begabung des Ägypters mustergiltige Eigenherstellung der Neuerungen, wie bei den berühmten ägyptischen Leinenpanzern der Spätzeit (S. 215).

Auch aus Einzelfeststellungen lernen wir manches hinzu und mancher alte Irrtum wird berichtigt, so die Meinung v. Luschan's, daß jede „eingedrückte" Bogenform den zusammengesetzten Bogen voraussetze; neu ist die Erklärung der bisherigen „Bogensehne" der Hieroglyphe *rwḏ* als Schleuder (S. 116). Manches bleibt natürlich zweifelhaft, wie das zum Bogen gehörige uralte Gerät *pḏ-ꜥḥꜥ*, für das Bonnet die Erklärung von Brugsch als Bogentasche noch am wahrscheinlichsten dünkt (S. 180). Nicht erwähnt ist bei der Besprechung das Neitzeichens [Hieroglyphe], das nach Wiedemann u. a. ein Parierholz darstellen soll, die m. E. vorzuziehende Deutung als Bogenfutteral, die einmal Miß Murray, Anc. Egypt. 1921, S. 55 ausgesprochen hat (S. 183).

Als Ganzes gewährt das Buch Bonnet's viel Anregung und wird sich allen Benutzern als zuverlässiger Führer erweisen.

H. Kees.

Aage Bentzen. *Die Josianische Reform und ihre Voraussetzungen.* 1926. P. Haase & Søns Forlag, København. 121 Seiten.

Bentzen's Studie, die gegenüber den Anschauungen Östreicher's und Hölscher's an einer 622 geschehenen, durch das Deuteronomium oder einen Kern von ihm veranlaßten Reform festhält, gilt einem weiteren Stoffe, als der Titel vermuten läßt, der Geschichte des levitischen Priestertumes, deren bedeutsamsten Abschnitt nach der Meinung des Verfassers die deuteronomische Bewegung darstellt. Er stellt sich damit in Gegensatz zu anderen Auffassungen, welche das Dt. als Werk prophetischer Kreise betrachten oder als Zeugnis eines Kompromisses zwischen Priestern und Propheten ansehen. Seine

These ist, daß hinter dem Buche eine rein priesterliche Reformbewegung stehe, die seit alters und in völliger Selbständigkeit von prophetischen Einflüssen einen dem prophetischen parallelen Kampf gegen die „Kanaanäisierung“ der israelitischen Religion geführt habe. Ihre Eigenart sei gegenüber der radikalen prophetischen Verwerfung des Kultus gekennzeichnet durch kultisches Interesse und maßvolle konservative Schonung und, damit verbunden, zeitgemäße Umdeutung älterer Bräuche, Die Träger dieser Bewegung sind nach B. nicht unter dem Klerus von Jerusalem zu suchen, sondern vielmehr in den Kreisen des Landlevitentumes, des „geistlichen Proletariats“, wie der Verf. sich mehrfach auszudrücken beliebt. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Sieg von 622 und zur Niederlage von 609 will er skizzieren.

Die Zusammenstellung seiner verstreuten Einzelergebnisse bietet in großen Zügen folgendes Bild. Die Anfänge der levitischen Bewegung gegen das Kanaanäische gehen zurück in die ältesten Zeiten Israels und verstärken sich seit der Zeit des kulturfreundlichen Königtumes. Ihre Heimat ist Nordisrael. Daß die reformerische Tendenz zunächst nicht hervortritt, ist begründet in den Kämpfen, welche die Levitenschaft fürs erste gegen Königtum und Laien durchzukämpfen hat um ihr Priestermonopol. Weiter wird die Bewegung bestimmt durch den sozialen Gegensatz, der sich allmählich zwischen den Landleviten und der Priesterschaft der Reichsheiligtümer auftut. Das große Ansehen, dessen sich diese bei den Laien erfreuten, führte zur Vernachlässigung der Landheiligtümer und damit der Verminderung der Einkünfte ihrer Priester. So entstand ein Priesterproletariat, welches danach streben mußte, der Priesterschaft der Reichsheiligtümer gleichgestellt zu werden, das Opferrecht daselbst zu erlangen. Diese sozialen, Zentralisierung des Kultus fördernden Bestrebungen wurden durch die religiöse Schätzung der großen Opferstätten verstärkt. Die starke Befehdung, welche das konservative Levitentum durch die radikalen Propheten erfuhr, rief innerhalb jener Kreise eine reformatorische Richtung hervor, welche die antikanaanäischen Tendenzen in den Vordergrund schob.

Hier entwickelte sich die Forderung der Kultusreinheit mit den alten zentralistischen Tendenzen zur deuteronomischen Kultusforderung. 722 ward der Schwerpunkt der Bewegung nach Juda verlegt. Die Levitenschaft trieb für ihre Ideen eine rege Agitation im Volke, deren Eigenart in ihren literarischen Niederschlägen, den Paränesen des Dt. und der deuteronomischen Literaturbearbeitung erkennbar sei. 622 führte die Bewegung zum Erfolge, soweit ihre Forderungen der Jerusalemer Priesterschaft genehm waren (Zentralisierung des Kultus, Aufhebung der Landheiligtümer). Die levitische Forderung der Gleichberechtigung ward abgelehnt. Josias Sturz führte zur Aufhebung der Reform und ermöglichte die Unterdrückung der Leviten durch den Klerus von Jerusalem, wie sie nach dem Exil Wirklichkeit geworden ist.

B.'s Darlegungen, die große Vertrautheit mit den Problemen der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte zeigen, leiden, von der Art der Beweisführung zunächst ganz abgesehen, daran, daß er nicht begreiflich machen kann, wie innerhalb der Landpriesterschaft der Haß gegen die alten Kultusstätten, ihre Brandmarkung als Götzenheiligtümer, zustandekommt. Er vermag bestenfalls eine Vernachlässigung zugunsten der Reichstempel zu begründen. Wenn irgendwo, so müßte man hier den von ihm so stark betonten Konservatismus erwarten. Auch ist zu bedenken, daß die Leviten bei dieser Stellung zu den Landheiligtümern über sich selbst ein Urteil fällten, das keine Empfehlung für die Zulassung am Zentralheiligtum sein konnte. Ferner, wenn es wirklich eine so intensive levitische Agitation unter dem Volke gab, wie B. beweisen möchte, wie ist dann der Eindruck beim Bekanntwerden des Buches zu begreifen? Die Gedanken mußten bekannt sein. Sollten allein Hof und Klerus von Jerusalem nicht gewußt haben, was im Lande vorging?

Der den Leser vielfach verschlungene Wege führende Beweisgang selbst ist viel zu stark mit Hypothesen und allgemeinen Möglichkeiten durchsetzt, um überzeugen zu können. Worauf beruht die Grundthese vom Landlevitentum als Träger der deuteronomischen Bewegung? Auf der Kombination folgen-

der Momente: dem kultischen Interesse als dem charakteristisch Neuen des Dt., seinem Interesse für die Landleviten, der Unwahrscheinlichkeit reformerischer Tendenzen bei der Jerusalemer Priesterschaft, dem Gegensatz gegen Königtum und Prophetie. Allein die Konstatierung des letzteren beruht auf einer anfechtbaren Auslegung von Dt. 18 9 ff. und 24 8, und Gegensatz gegen das Königtum ist nicht spezifisch priesterlich. Die Fürsorge für die brotlos werdenden Leviten läßt sich ebensogut wenn nicht besser aus nicht levitischen Kreisen verstehen. Über den Klerus von Jerusalem läßt sich bei dem Mangel an zuverlässigen Nachrichten über die vordeuteronomischen Reformen nicht urteilen. Bleibt allein das Interesse der Kultuszentralisation, das durchaus nicht auf eine geschlossene priesterliche Bewegung schließen läßt.

Auf der Grundhypothese baut sich die andere auf, daß Dt. den Niederschlag einer langen Geschichte innerhalb des levitischen Priestertums darstelle. Sie rechnet nicht mit der Möglichkeit der Beeinflussung durch andere Bewegungen und damit Übernahme von Stoffen, die jener angenommenen Bewegung ursprünglich fremd sind. Die auf jener Hypothese beruhende Behauptung einer antikanaanäischen Stimmung der Leviten wird gegenüber dem Fehlen jeder Nachricht wahrscheinlich gemacht durch den Hinweis, daß Spuren von solcher sich außerhalb des Priestertums finden, und die Annahme, der Kampf der Leviten um das Priestermonopol habe jene stark zurücktreten lassen u. a. m.

Ist es nach alledem geraten, sich skeptisch zu der Gesamtauffassung zu stellen, so ist andrerseits nicht zu verkennen, daß das Buch in Einzelheiten manches Beachtenswerte aufweist. Dahin gehören z. B. die Ausführungen über 2 Kön. 23 8–9 gegen Hölscher, die Bemerkungen zu der Frage nach den Motiven des Dt. und die scharfe Scheidung von Paränese und Gesetz.

Joachim Begrich.

CUMONT, FRANZ, membre de l'Institut: *Fouilles de Doura-Europos (1922—1923). Avec un appendice sur la Céramique de Doura par* M. et Mme. FÉLIX MASSOUL. *Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions (Fondation Louis de Clercq). Texte (LXVIII, 533 p.). Atlas (CXXIV planches).* 600.—fr. Paris: Paul Geuthner 1926. (Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des antiquités et des beaux-arts, Bibliothèque Archéologique et Historique, tome IX).

Placée à la frontière de deux grands Etats et au point de contact de deux civilisations, Doura-Europos, en nous révélant son histoire, éclairera cette de tout l'Orient gréco-romain. Mit diesen Worten kennzeichnet CUMONT die außerordentliche Bedeutung der bisherigen Ausgrabungen in Ṣāliḥīye, durch die bisher erst zwei Tempel (und auch diese noch nicht einmal vollständig) bloßgelegt und eingehender durchforscht worden sind. Doch welche reiche Ausbeute haben diese Grabungen zutage gefördert und wie mannigfache Anregungen verdanken ihnen Archäologie und Kunstgeschichte, Geschichte und historische Geographie, Epigraphik wie auch Religionsgeschichte! Von hier stammen die vier ältesten bisher gefundenen griechischen Pergamenturkunden, die bis 195 v. Chr. zurückgehen; hier fand man einen Schild, an dessen Rand sein Besitzer einen Feldzug quer durch die Balkanhalbinsel und Südrußland in Form eines Itinerars verewigt hat; hier tauchten vor den überraschten Blicken der Forscher, hingezaubert „comme par l'effet d'une incantation magique", die jahrhundertelang im Wüstensande vergrabenen Wandgemälde des Tempels der palmyrenischen Götter aus ewiger Vergessenheit empor. Ihre vorzüglichen Reproduktionen[1]) lassen auch den Leser ahnen, welch ergreifenden Eindruck der erste Anblick des imposanten Bildes der mit den Vorbereitungen zum Opfer beschäftigten Personen auf CUMONT gemacht haben muß: Debout, dans une attitude

1) Eine schwache Vorstellung kann man sich nach den Abbildungen 1052 f. in SPRINGER's Handbuch der Kunstgeschichte[12] I, 1923, S. 560 machen.

hiératique, vêtues de brillants habits de fête, elles nous regardaient avec gravité, prêtes à nous révéler les secrets d'un lointain passé et à nous permettre de constituer un monde disparu. Ce fut un moment inoubliable.

Die Entdeckung dieser Wandgemälde, die bereits 1921 ein englischer Offizier bemerkt und daraufhin, von Miß G. L. Bell veranlaßt, Prof. Breasted in großer Eile studiert und aufgenommen hatte, war für weitere Ausgrabungen sehr verheißungsvoll. Cumont's Einfluß und Initiative ist es zu verdanken, wenn sogleich nach dem Friedensschluß, durch den Ṣāliḥiye in französisches Mandatsgebiet fiel, die Académie des Inscriptions bei dem Oberkommissar Syriens die nötige militärische Hilfe und Unterstützung erwirkte, durch die allein in dieser entlegenen und unsicheren Gegend Grabungen möglich waren. Cumont, der beiden Ausgrabungskampagnen (1922 und 1923) beiwohnte, hat es dann mit seiner unermüdlichen Arbeitsenergie und seinen vielseitigen Kenntnissen fertig gebracht, ihre Ergebnisse innerhalb weniger Jahre nach allen Richtungen hin durchzuarbeiten und klarzustellen, in weitesten Zusammenhang einzuordnen und in vorbildlicher Weise zu veröffentlichen. Gegenüber seinem Bedauern, daß die Zeit enzyklopädischen Wissens der Pico de la Mirandola vorüber sei, werden wir billigerweise urteilen müssen, daß diese überaus wichtigen Funde den Bearbeiter gefunden haben, der durch seine tiefgründige Gelehrsamkeit in weit auseinanderliegenden Disziplinen verbunden mit lebendiger Anschauung verschiedener Gebiete des hellenistisch-römischen Orients wie auch der übrigen alten Kulturländer wie schwerlich ein anderer berufen war, ein plastisches, lebensvolles Gesamtbild dieser bisher wenig bekannten Welt vor unsere Augen zu zaubern.

Die singuläre Bedeutung der Ausgrabungen von Dura liegt besonders darin, daß wir hier allein die Hellenisierung des Orients in reiner Form studieren können, während uns sonst überall der hinzutretende Romanismus die Erkenntnis des spezifisch Hellenistischen erschwert. Die Anlage und Verwaltung einer seleukidischen *πόλις*, die Einteilung der *γῆ κληρουχική* in *ἑκάδες* (= sechs *κλῆροι* nach babylonischem

Sexagesimalsystem?) und κλῆροι, das für die Kleruchen geltende Erbrecht, das auf einem Pergament vielleicht noch im Wortlaut der Gründungsurkunde des Seleukos Nikator vorliegt und wie das athenische Recht bestimmt, daß bei dem Fehlen naher männlicher Verwandter die Kleruchengüter zur χώρα βασιλική geschlagen werden, die frühe Ausbildung des religiösen Synkretismus in Vorderasien, die allmähliche Isolierung der makedonischen Familien in dieser reinsemitischen Umgebung und ihre Exklusivität, die etwa an die der deutschbaltischen Adelsfamilien in Livland erinnert, über all diese für weite Gebiete des hellenistischen Orients typischen Erscheinungen gewinnen wir aus dem neuen Material erwünschte Aufschlüsse. Die Bildung der Eigennamen von Dura zeigt ein Gemisch aus semitischen und makedonischen Elementen; freilich beweist der reinsemitische Gesichtstypus auf den Porträts der vornehmsten Familien, daß es allein der Stolz auf ihre makedonischen Vorfahren war, durch den diese kulturell völlig orientalisierten Nachkommen sich berechtigt fühlten, an den alten griechischen Namen festzuhalten. Der parthische Einschlag ist verhältnismäßig gering, der römische fehlt so gut wie ganz. Dagegen macht sich in nachchristlicher Zeit, aus der ja fast alle Funde stammen, ein stetig wachsender Einfluß Palmyras auf den Ufersaum (Parapotamia) des mittleren Euphrat, die Gegend von Dura, Anatha, Hirtha und wohl auch Zenobia, geltend. Der Tempel der palmyrenischen Götter, dessen Wandgemälde die Τύχη von Dura und die von Palmyra einig nebeneinander setzen, Kleidung und Schmuck der Frauen, das Pantheon der Stadt zeigen dies mit eindringlicher Deutlichkeit. In der Einleitung hat Cumont meisterhaft die Geschichte der Wüstenstadt, die Bedingungen ihrer Blüte und ihres Verfalls, die zugleich die von Dura waren, geschildert. Ein ungestörter Transithandel von Indien über das Euphrattal zum Mittelmeere mußte stets das Ziel der palmyrenischen bzw. seit 106 der römischen Politik sein; die Partherkriege von 162—165, 195 und 198, deren handelspolitische Bedeutung Cumont klar auseinandersetzt, waren für unsere beiden Städte Lebensfragen, wie denn vor den Mauern von Europos der

entscheidende Sieg von 165 erfochten wurde. Auch Severus Alexander scheint auf seinem Zuge gegen Ardaschir 232 Dura passiert zu haben, und die Ermordung Gordians III. fand zwischen Zaitha und Dura statt, wo ihm ein Kenotaph errichtet wurde[1]). Mit dem Fall Palmyras 272 war auch das Schicksal Duras besiegelt; ob die Stadt verbrannt wurde, worauf einige Spuren hinzudeuten scheinen, oder infolge ihres wirtschaftlichen Ruins von selbst verfiel, ist nicht mehr mit Sicherheit zu entscheiden. In syrischen Märtyrerakten des 4. Jahrhunderts wird sie bereits als „die verödete Stadt, welche Dūrā heißt", bezeichnet.

Der reiche Inhalt des Ausgrabungswerkes, der sich in einer kurzen Besprechung nur andeuten läßt, Cumont's souveräne Beherrschung der neuesten Literatur aller Sprachen und seine internationalen wissenschaftlichen Beziehungen, durch die ihm die Hilfe der ersten Autoritäten auf allen Spezialgebieten zu Gebote stand, erwecken in dem Leser die zuversichtliche Empfindung, daß hier ganze Arbeit getan ist und höchstens in unwesentlichen Einzelheiten noch Ergänzungen und Berichtigungen erwartet werden dürfen. Doch ist mit Sicherheit vorauszusehen, daß das Werk auf viele Gebiete der Orientforschung anregend und befruchtend einwirken wird. Um nur ein Beispiel anzuführen: Die Bildung der semitischen Personennamen dieser Gegend enthält schon für die Zeit des Reiches von Chana (um 2000 v. Chr., vgl. Cumont S. XIV) wichtige Probleme, die kürzlich von Theo Bauer im Zusammenhange mit der Sprache der sog. Amurru und der „Ostkanaanäer" eingehend erörtert worden sind[2]). Die griechischen Inschriften von Dura enthalten neben vereinzelten babylonischen Namensformen wie *Βηλοβάσσαρος* = *Bel-ab-usur* (Cumont S. 410) meist

---

1) Nach Cumont's Andeutungen dort, wo R. Kiepert's Karte zu v. Oppenheim's Reisen „Gräber Schibbelek" — wohl eš-Šiblī zu lesen — ansetzt.

2) Theo Bauer, Die Ostkanaanäer. Eine philolog.-histor. Untersuchung über die Wanderschicht der sog. „Amoriter" in Babylonien, Leipzig: Asia Major 1926, S. 6, Anm. 4 u. 5. — E. Forrer, Forschungen II, Heft 1, 1926, S. 44 setzt die Stadt Astata mit eṣ-Ṣāliḥīye gleich.

sog. „nordsemitische" Namen, von denen eine größere Zahl bisher noch nicht belegt ist; sie liefern reiches neues Material für ein Onomastikon und zur Erforschung der geographischen Verbreitung und Verteilung der Namen[1]). — Eine kurze, in griechischen Buchstaben geschriebene semitische Inschrift verdient die besondere Beachtung der Orientalisten (S. 367 Nr. 11):

θαρθην γοβνιν δααβα(ι) βιδ σαλμα
βανισαναα βαρζακικη

von Cumont mit aller Reserve übersetzt:

»deux lingots d'or sur la main de la statue,
le 2 Nisan, Barzakiké.«

Die Ausstattung des Werkes, das in Satz und Format den stattlichen Bänden der Zeitschrift »Syria« entspricht, ist vornehm, doch nicht luxuriös; die zahlreichen Tafeln des Atlas sind vorzüglich ausgeführt; kurz, das äußere Gewand ist des gediegenen Inhalts würdig. E. Honigmann.

Pallis, Svend Aage: *Mandaean Studies.* London: Oxford University Press; Copenhagen: V. Pio-Poul Branner, [1926], X + 216 SS., 8°. 10/6 sh.

Im Jahre 1919 erschien vom Verf. eine 300 Seiten starke Dissertation der philosophischen Fakultät zu Kopenhagen unter

---

1) Hierzu nur ein paar in aller Eile aufgelesene Parallelen: zu *Βαρζακικη* (S. 367 f.) vgl. den Beinamen des Alamundaros *Ζεκικῆς* bei Theophan. 178, 9 de Boor; *Ἀβδᾶς* (S. 320. 445) hat auch Sozomen. hist. eccl. II, 13; bei S. 388 *Ἀγγ[αίου]* sind auch andere Ergänzungen denkbar, vgl. z. B. *Ἀγγουλᾶν, ὃ τῇ Σύρων γλώττῃ φασὶ τὸ ὀκνηρὸν ὀνομάζεσθαι* (Vita Symeon. Styl. iun. § 132 in Act. SS. Maii V, 357); S. 399 f. zum ε in *Δομετία* vgl. Analecta Bolland. XIX, 1900, 285 ff.; zu (S. 403) *Βαρβεσάμης* (= Bar-ba'l-šamîn) vgl. *Βαρβασύμης* Sozomen. a. O.; zu (S. 425) *Βαφαλ-άδαδος* vgl. Bebella-hamon?? (CIL. III, 7954 und Dussaud, Rev. Arch. 1903, I, 145); zu (S. 439 f.) *Ῥαγειβήλου* von רעה (Lidzbarski) vgl. *Ῥααῖος* in Qāṭūrā und Palmyra (Chabot, Journ. Asiat. N. S. XVI, 1900, 273 f.); zu (S. 445) *Ῥούμας* vgl. *Ῥώμας* Sozomen. a. O.; sollte in (S. 446 f.), *Μασθαναδχιαθ* ein Hormizd stecken? (wie in *Μασδραθ-Σηρωθ* = syr. Hormizdâtšîr bei Assemani, Acta SS. Mart. or. et occ. I, Rom. 1748, 225, vgl. Patrol. Orient. II, 1907, 560); zu (S. 287. 291) *γειτνία* vgl. auch die von mir gesammelten Stellen bei Pauly-Wissowa, RE. s. v. *Σκεπινὴ γειτονία* (hier im Sinne von „Stadtbezirk").

dem Titel *Mandaeiske Studier* I. Ich mußte in der *Orient. Lit.-Ztg.* (1922, Sp. 52 ff.) ein sehr hartes Urteil über sie abgeben, und eine in der *Nordisk Tidsskrift for Filologi*, Reihe IV, Band X, S. 154 ff. erschienene „Erwiderung", die sie als würdigen Schwanengesang brachte, war nur für Leute berechnet, die von den Dingen nichts verstehen. Der Verf. hielt es für ratsam, von der dänischen Dissertation eine englische Ausgabe zu veranstalten. Sie gibt sich nicht mehr als ersten Teil aus und ist stark gekürzt. Für die Dissertation waren bis auf verschwindend wenige Ausnahmen, die wohl auch aus sekundären Quellen stammen, nur solche mandäische Texte verwertet, von welchen Übersetzungen vorlagen, während der Verf. sich den Anschein gab, als hätte er die mandäische Literatur in den Originaltexten benutzt. Obwohl nun nach 1919 der wichtigere Teil des mandäischen Schrifttums in Übersetzungen zugänglich gemacht wurde, sind auch in der englischen 1926 erschienenen Ausgabe nur dieselben mandäischen Schriften verwertet, d. h. solche, von welchen bis 1919, eigentlich bis 1915 Übersetzungen vorlagen, so daß das Buch von vornherein veraltet und minderwertig ist. Ich teile hier diese Schriften mit, und der Leser kann leicht sehen, daß fast sämtliche Zitate ihnen entnommen sind: BJ (Johannesbuch) ganz. GR (Ginzā, rechter Teil) 1—71, 133—172, 189—196, 213—218, 278—284, 378—394.

Es gibt auch bei uns Kreise, die glauben, daß die Autorität des Christentums leide, wenn angenommen wird, daß die Anfänge der mandäischen Religion in die vorchristliche Zeit hineinreiche und daß ihre Heimat in der Nähe Palästinas gelegen habe, und die fadenscheinigsten Argumente werden vorgebracht, um diese Annahme zu bekämpfen. Auch Pallis legt großen Wert darauf, eine islamische Einwirkung auf die mandäischen Schriften nachzuweisen. Die religiöse Schriftstellerei der Mandäer reichte tief in die islamische Zeit hinein, ja wurde bis in die neueste Zeit fortgesetzt. Der Nachweis einer islamischen Einwirkung hat daher für die Frage nach dem Alter der mandäischen Religion nur Bedeutung, wenn nachgewiesen wird, daß sie sich in den ältesten mandäischen Schriften zeige. Außerdem steht was Pallis an Islamismen

anführt auf schwächsten Füßen. Ich habe mich Johannesb. II, p. 74[1] dahin ausgesprochen, daß das genuin arabische *suleimān* schon früh auf aramäisches Gebiet gelangt sei und dort regelrecht die Form *šlēmōn* angenommen habe. Pallis greift dies auf und behauptet, daß *šlēmōn* bei den Mandäern auf islamischen Einfluß zurückgehe. Auf meinen Hinweis, daß *šlēmōn* schon in der Pšittā, also mindestens 400 Jahre vor Mohammed vorkomme, gibt er die törichte Antwort: „Daß שלימון im (so!) Pšittā vorkommt, weiß ich genau, dies scheint mir aber ohne Bedeutung, da ich der Ansicht bin, daß die Mandäer erst nach dem starken arabischen Einfluß mit der syrischen Bibelübersetzung in Berührung kamen". Ich glaube, Herrn Svend Aage Pallis nicht Unrecht zu tun, wenn ich behaupte, daß er die Pšittā höchstens einmal als Bibliothekar in Händen gehabt habe. Das von Pallis hervorgehobene *Jahjā* für das ältere *Jōhānā* kommt nur in Schriften aus islamischer Zeit vor. — Ginge *Abrahim* auf has arabische *Ibrāhīm* zurück, so hieße es *Ibrahim*. In Johannesb. II, p. 73 sagte ich, wie ich mir die Entstehung dieser Form denke. Und nach all dem, was in den letzten Jahren über den Zusammenhang von *nāṣōrājā* mit Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος gesagt worden ist, hat er noch den Mut zu behaupten, daß *nāṣōrājā* auf das arabische *naṣārā* zurückgehe (p. 161). — P. 20 behauptet er ohne irgendwelchen Anhalt, daß zwei Stellen im Ginzā und zwei im Johannesbuch astrologischen Inhaltes aus dem *Asfar malwāšē* stammen. Tatsächlich stehen sie dort nicht. — Daß die Mandäer von Anfang an in Babylonien lebten, hält er für unmöglich (p. 214), daß sie ihre Heimat im Westen, in der Nähe Palästinas, hatten, wofür gewichtige Momente sprechen, will er nicht zugeben. „I also disagree completely with Lidzbarski's latest theory as well as with Gressmann, Ed. Meyer, Nöldeke, Reitzenstein, Scheftelowitz, Wesendonk and Zimmern, who all follow the theory of Lidzbarski" (p. 145[3]). Auf die Frage, wo ihre Heimat sonst wäre, antwortet er mit einem X. — Aber in der englischen Ausgabe hat sich der dänischen gegenüber wenigstens der Ton gebessert, und ich dachte, daß dies der Anfang zu einer allgemeinen Besserung bei Pallis sei, aber

Zimmern's Anzeige eines Buches von ihm über das babylonische Neujahrsfest in der *Zeitschr. f. Assyr.* N. F. III (XXXVII), p. 318 belehrte mich, daß alles beim Alten geblieben ist. Bei sehr bescheidenen Kenntnissen auf einem Gebiete, so daß er nicht imstande ist, selbständig die originalen Quellen zu verwerten, sondern aus zweiter Hand schöpfen muß, wirft er sich als sachkundigen, ja überlegenen Fachgelehrten auf, und er findet in seiner Heimat Leute, die sich durch sein Gebaren düpieren lassen. Videant consules. M. Lidzbarski.

Cheikh Mohammed Abdou, Rissalat al Tawhid, Exposé de la Religion musulmane, traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel *et le Cheikh* Moustapha Abdel Razik. Paris; P. Geuthner 1925. LXXXIX u. 149 S.

Im Vorwort gehen die Übersetzer davon aus, daß es genug französische Werke über den Islam gebe, daß sie aber fast durchweg von Abendländern herrühren, während Darstellungen von Muslimen nur wenige übersetzt seien, und diese wenigen meist entweder zu knapp zusammengedrängt seien oder nur spezielle Themen zum Gegenstand haben. Was so gesagt ist, gilt mehr oder weniger auch von den anderen europäischen Sprachen.

Dazu kommt noch, daß die in europäische Sprachen übersetzten Darstellungen der islamischen Glaubenslehre entsprechend der wissenschaftlichen Tradition des Orients sich meist so sehr in der Form der aristotelisch-scholastischen Philosophie bewegen, daß sie in ihrem wirklichen Sinn den nicht speziell vorgeschulten heutigen Lesern kaum ohne weiteres verständlich sind. Ihre Lektüre kann einen weiteren Kreis von Lesern, soweit sie ihn finden, leicht zu der Überzeugung bringen, daß der Islam eben überlebt, verknöchert sei, was ja ohnehin eine verbreitete Vorstellung ist.

Darum ist der Gedanke, das Werk eines modernen muslimischen Theologen in Übersetzung vorzulegen, sehr berechtigt. Gewiß gibt es schon eine Reihe von Schriften moderner Muslime

über den Islam in abendländischen Sprachen: in erster Linie stehen da Bücher von europäisch gebildeten indischen Muslimen, wie — um nur das vielleicht berühmteste zu nennen — Ameer Ali's *Spirit of Islam*. Aber diese wenden sich meist in apologetischer Tendenz an abendländische Leser. Die Wahl von Muḥammed 'Abduh's *Risālat at-Tauḥīd* ist ganz besonders glücklich zu nennen. Die arabische Schrift ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser 1885/6 in Beirut vor muslimischen Hörern hielt. Der Verfasser gehörte zu den Führern der Reformbewegung im Islam; aber im Unterschied von der modernen indischen Schule, die vorwiegend von kulturellen Gesichtspunkten ausging, ist er in seinem ganzen Wirken von dem Empfinden der Reformbedürftigkeit des Islam als Religion beherrscht. Er ist, wenn er auch späterhin europäische Sprachen erlernte, nicht aus europäischer Schulung hervorgegangen, wie jene, sondern steht durchaus auf dem Boden der alten islamischen Kultur, die er wieder neu beleben möchte.

So bewegt sich seine Dogmatik, die hier vorliegt, vielfach noch völlig in den altherkömmlichen Gedankengängen. Aber sie löst sich bewußt von den engen Fesseln der Tradition und sucht — im Anschluß an den Geist des alten ursprünglichen Islam, aber frei gegenüber der späteren Scholastik — eine dem modernen Denken entsprechende Lösung. In dieser Hinsicht ist das Buch ohne Zweifel eine ganz beträchtliche Leistung. Man würde wohl in der Tat schwer eine Schrift finden können, die so geeignet ist, zu zeigen, daß die These von der Erstarrung des Islam keineswegs unumstößlich ist.

Ergänzt wird das Bild, das die Übersetzung bietet, in vorzüglicher Weise durch eine umfangreiche Einleitung über das Leben und die Lehre des Muḥammed 'Abduh, in der besonders auf die wichtigen prinzipiellen Punkte hingewiesen wird, die in der *Risāla* — um ihres engeren Themas willen — nicht zum Ausdruck kommen.

Die Stellung Muḥammed 'Abduh's kann freilich nicht als die Stellung der gesamten islamischen Großkirche gelten. Aber man kann heute doch sagen, daß seine Richtung ihre Anerkennung innerhalb dieser sich allmählich gesichert hat,

und daß die gebildeten Schichten im Orient heute in weitem Umfang auf ähnlichem Standpunkt stehen. Gerade deshalb ist es aufs Wärmste zu begrüßen, daß weitere Kreise nun die Möglichkeit haben, sich von seinen Anschauungen ein Bild zu verschaffen. Sie werden dabei ihr bisheriges Bild vom Islam z. T. stark revidieren müssen.

Die Übersetzung selbst ist — nach größeren Stichproben zu urteilen — als recht gut zu bezeichnen[1]). Sie schließt sich möglichst eng dem arabischen Text an; wo sie gelegentlich vom Wortlaut etwas abweicht, dient es dem bequemeren Verständnis des Lesers (z. B. Auflösung größerer Satzkonstruktionen) und nicht einer Verschiebung des Sinnes oder der Verschleierung von Schwierigkeiten. Es hat sich dabei offenbar das Zusammenarbeiten eines Abendländers und eines Morgenländers recht gut bewährt.

So ist der Schrift eine weite Verbreitung in den Kreisen, die sich für den Islam interessieren, zu wünschen.

R. Hartmann.

An Encyklopaedic History of Indian Philosophy Vol. 2 R. D. Ranade, *A Constructive survey of Upanishadic Philosophy, being A Systematic Introduction to Indian Metaphysics.* Poona 1926. 31 und 438 S.

Mit dem vorliegenden Bande hat ein Gesamtwerk über indische Philosophie begonnen, dessen Plan für den Mut und den Unternehmungsgeist des heutigen Indiens erneut ein schönes Zeugnis ablegt. Das *descriptive Pamphlet*, das mir vorliegt, sieht 16 Bände von zusammen 12000 Seiten vor, in denen alle Teile der indischen Philosophie und der angrenzenden religiösen Gebiete von einem großen Stabe indischer Mitarbeiter dargestellt werden sollen. Sie alle und die ihnen zugewiesenen Themata aufzuzählen würde zuweit führen, aber die vielversprechenden Namen der Mitglieder des herausgebenden Aus-

---

1) Dagegen ist gelegentlich die Transkription von arabischen Wörtern recht merkwürdig: die zwei *m* in dem mehrfach vorkommenden „Ommeyades" hätten wirklich vermieden werden können.

schusses seien wenigstens genannt: Brajendranath Seal (Mysore), Ganganatha Jha (Allahabad), A. B. Dhruva (Benares), S. Radhakrishnan (Calcutta), S. N. Dasgupta (Calcutta), S. K. Belvalkar (Poona), R. D. Ranade (Poona). Das Publikationszentrum ist die *Academy of Philosophy and Religion* in Poona unter der Leitung Ranades. Aber außer der Veröffentlichung des großen Werkes will die Akademie noch durch Vorträge an den wichtigsten Orten Indiens wirken, auch ein Āśrama (in Nimbal, Bijapur-Distrikt) fehlt nicht, man will also altindische Methoden mit modernen verbinden und, wie schon die Zusammensetzung des Ausschusses und noch mehr die Liste der Mitarbeiter zeigt, allindisch sein.

So ist es gut zu verstehen, daß der die Upaniṣaden behandelnde Band die Reihe eröffnet, ein Aufruf gleichsam an alle denkenden Inder, sich der wertvollsten Schätze der geistigen Vergangenheit lebendig bewußt zu werden. Vom politisch-religiösen Standpunkt also sprach alles dafür, mit den Upaniṣaden einzusetzen, vom wissenschaftlichen wohl weniger. Denn gerade die Upaniṣadenliteratur erfordert, wenn mehr als das Allbekannte gesagt werden soll, eine Feinheit des Gefühls für das im Altertum Mögliche, für die Entwirrung von Mythologischem, Magischem, Rituellem, Ergrübeltem und Intuitivem, wie sie nur wenigen unter den heutigen gelehrten Indern moderner Erziehung zu Gebote steht. Die wissenschaftliche Indologie wird sich Lehrreiches versprechen dürfen, wenn, wie im Programm vorgesehen, etwa Kuppuswami Sastri (Madras) die Philosophie der Mīmāṃsā, die Philosophie der Grammatik und Rhetorik herausbringen wird, wenn A. B. Dhruva, P. P. S. Sastri und Suryanarayan Sastri in gemeinsamer Arbeit die Kompliziertheiten des „Post-Śaṃkara Vedānta" darstellen werden.

Damit ist die Situation für den Kenner klargestellt, und ich darf die Bemühung Ranades loben, sein Thema unter Vermeidung alles Phantastischen nach modernen kritischen Gesichtspunkten in einfacher Klarheit so auszuarbeiten, daß das Buch eine nützliche Einleitung in die indische Metaphysik für indische Studenten bilden kann. Besonders angebracht scheinen mir in dieser Hinsicht die an jedes Kapitel ange-

hängten „Quellen“, die den Sanskrittext der äußerst zahlreichen, englich gegebenen Upaniṣadzitate bringen. Wenn der ja so sehr zum Auswendiglernen neigende indische Student all diese wohlausgewählten Stücke unter dem englisch gegebenen Leitgedanken in der Sanskritform seinem Gedächtnis einprägt, wird er einen schön geordneten Besitz von Upaniṣadzitaten sein eigen nennen, für den er R. D. Ranade zur Dankbarkeit verpflichtet ist.

Otto Strauss.

Carl Meinhof: *„Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben“* (Instituttet for sammenlignende Kulturforskning). Oslo 1926.

Meinhof unterscheidet drei Stufen der wirtschaftlichen Entwicklung in Afrika: die Nahrungsbeschaffung durch Jagd und Sammeltätigkeit, durch Hackbau und durch Viehzucht. Im Anschluß an Eduard Hahn nimmt er an, daß die letztere nicht von nomadischen Jägern sondern von seßhaften Hackbauern eingeführt sei. Da wirtschaftliche Errungenschaften nicht ohne Not und kaum spurlos aufgegeben werden, so bilden sie einen Maßstab für die Aufeinanderfoge der Kulturen, also auch der religiösen Anschauungen, bei denen man sonst im Zweifel sein kann, ob die Einzelerscheinungen Zeichen von fortschreitender Entwicklung oder von Degeneration sind.

Auf der Stufe der Jagd und Sammeltätigkeit wird das religiöse Denken durch die stete Unsicherheit der wirtschaftlichen Lage bestimmt; eine rein subjektive Auffassung der Umwelt führt zum Versuch, sie zauberisch zu beeinflussen und die Hilfe der Ahnen durch Opfer und Gebete herbeizurufen.

Für den Hackbauer steht die Pflanze im Mittelpunkt seiner zauberischen Maßnahmen und seines Ahnenkultes. Die Seßhaftigkeit führt zur Annahme von Lokalgottheiten und zur Ausschmückung der Jenseitsvorstellungen; in Arbeitsteilung übernimmt der Zauberpriester die Leitung der Kulthandlungen; Mannbarkeitsfeiern gewinnen an Bedeutung, Geheimbünde entstehen, Sitten und Rechtsformen bürgern sich ein und erhalten als Befehle der Ahnen und Gottheiten eine religiöse Grundlage.

Der Hirt stellt ein Haustier, insbesondere das Rind, in den Vordergrund religiöser Pflichten, die vorzugsweise den Männern obliegen. Tiertoteme regeln die Beziehungen der Ehe und greifen als Speiseverbote in das Leben des ganzen Volkes ein. An das Hervortreten führender Persönlichkeiten knüpft das Gottesbewußtsein an, das Heilbringermythen schafft und in der Annahme eines regenspendenden Himmelsgottes gipfelt. Die Priester genießen erhöhtes Ansehen und übernehmen zuweilen die politische Leitung. Dem Hackbauer gegenüber beansprucht der Hirt auf Grund besonderer Mythen eine Vorzugstellung, die er mit religiöser Motivierung zur politischen Herrschaft ausbildet.

Meinhof hat bereits vor Jahren eine Reihe von Aufsätzen über „Afrikanische Religionen" veröffentlicht (Hamburg 1912). Es zeugt von der geistigen Frische des im 70. Lebensjahre stehenden Gelehrten, daß er das gleiche Thema jetzt von einem anderen Gesichtspunkte aus in Angriff genommen und wesentlich neue Ergebnisse herausgearbeitet hat.

Otto Dempwolff.

Westermann, Diedrich, *Die westlichen Sudansprachen und ihre Beziehungen zum Bantu.* Beiheft zu den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Jahrgang XXIX, Berlin 1927, bei Walter de Gruyter & Co. 313 S. 8°.

In seinem 1911 erschienenen Buch „Die Sudansprachen" machte D. Westermann den Versuch, in möglichst umfassender Weise den als Sudansprachen bezeichneten großen Sprachenkomplex als einheitliche Gruppe zu erweisen. Es war damit der erste Grund gelegt zu einer wissenschaftlichen Durchdringung dieses Sprachtypus. Seitdem haben zahlreiche Untersuchungen über Einzelsprachen des Gebietes, z. T. von Westermann selbst, siehe z. B. „Die westsudanische Studien" in MSO. S. XXVIII—XXX, das Material sehr bereichert, und es lassen sich namentlich für den westlichen Sudan eingehende Untersuchungen und Vergleiche vornehmen. Allerdings hat sich

mehr und mehr herausgestellt, daß sich für die Sudansprachen in ihrer gegenwärtigen Form kaum eine so einheitliche Abstammung wird nachweisen lassen, wie es für die Bantusprachen möglich war. Infolge der im Sudan stattgefundenen starken Sprachmischung und der Einwirkung fremder Sprachtypen, die in manchen Fällen den vielleicht auch hier ursprünglich einheitlichen Typus völlig abänderten, ist die Zurückführung der heutigen Sprachen auf eine frühere gemeinsame Ursprache, aus der sie unmittelbar erwachsen sein könnten, schwer durchführbar. Dies soll auch nicht die Aufgabe des vorliegenden Werkes sein, sondern es handelt sich darum nachzuweisen, daß die heutigen Sprachen und Sprachgruppen des westlichen Sudan „in lautlicher, morphologischer, etymologischer und grammatischer Hinsicht einen altererbten Gemeinbesitz haben" (S. 6).

Verf. unterscheidet 6 große Sprachgruppen: I. Die Kwa-Sprachen, von denen die Ewe-Tschi-Gruppe die wichtigste ist, II. Die Benue-Croß-Gruppe, III. Die Togo-Restsprachen, IV. Die Gur-Sprachen, V. Die westatlantische Gruppe, VI. Die Mandingo-Sprachen.

Bei der vergleichenden Untersuchung wird vom Verf. folgende Methode befolgt: von jeder Gruppe (I—VI) werden zunächst mehrere Einzelsprachen auf Lautbestand und Lautveränderungen, Wortform und Wortbildung und grammatische Elemente untersucht, darauf werden die Einzelsprachen der Gruppe miteinander verglichen und schließlich die Gruppe in ihrem Laut- und Wortbestand mit dem Ewe-Tschi. Die Bevorzugung dieser letzten Sprachgruppe ist darin begründet, daß die Kwa-Sprachen innerhalb des Westsudanischen den Typus der Sudansprachen am reinsten zeigen, und daß über sie reiches und zuverlässiges Material vorliegt. Das Endziel der ganzen vergleichenden Untersuchung ist, „das den Westsudan-Sprachen gemeinsam angehörende und für sie charakteristische Sprachgut herauszuarbeiten" (S. 8).

Bei der Behandlung der einzelnen Sprachen folgt Verf. einem ganz bestimmten Schema der Untersuchung (vgl. § 8, Nr. 1—20), dessen einzelne Punkte in derselben Reihenfolge bei jeder Sprache wiederkehren. In allen Punkten ergeben

die Untersuchungen ähnliche oder vielfach gleiche Resultate, so z. B. in bezug auf die Lautveränderungen die immer wiederkehrende Neigung zur Vokalverengung, der häufige Wechsel zwischen *i* und *u*, *e* und *o*, die Nasalierung der Vokale, das Vorhandensein der charakteristischen Velarlabialen *kp* und *gb*. Ebenso zeigt die Betrachtung der Wortformen, daß hier im allgemeinen derselbe Typus zugrunde liegt; in der Regel ist der Wortstamm einsilbig und besteht aus Konsonant + Vokal, oder K. + V. + V., oder K. + V. + K. Daneben sind Nominalbildungsaffixe meist vorhanden.

Einen hiervon abweichenden Charakter zeigen die Mandingo-Sprachen, deren Wortstämme meist zweisilbig sind (mit dem Schema K. + V. + K. + V., vgl. Bambara § 279 und Kpelle § 313), und wo die Nominalaffixe fehlen. Doch scheint Verf. anzunehmen, daß auch hier ursprünglich der einsilbige Wortstamm vorgeherrscht hat, denn er weist darauf hin, daß es vielfach möglich ist, zwei und mehrsilbige Wörter in Einzelbestandteile zu zerlegen; vgl. aber auch die Ausführungen des Verf. über die „ursprüngliche Form" der Wortstämme der Sudansprachen überhaupt in § 332.

Mehr noch als die lautlichen und morphologischen Einzeluntersuchungen zeigen die am Schluß jeder Gruppe zusammengestellten Wörterverzeichnisse die Verwandtschaft der zu ihr gehörenden Sprachen. Die Zusammenfassung aller Gruppen bringt das sehr umfangreiche Stammwörterbuch (S. 202—293). Wenn nicht Verf. vorher immer wieder auf die z. T. erheblichen Verschiedenheiten der Einzelsprachen und Gruppen hingewiesen hätte, so könnte man nach diesem Verzeichnis allein auf durchgehende große Einheitlichkeit schließen; jedenfalls beweist es die verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit der behandelten Sprachen. Soweit sich Beziehungen der einzelnen Sudanwortstämme zum Bantu feststellen ließen, ist auch die Bantuentsprechung angegeben.

Wie der Titel des Buches besagt, ist neben der Umgrenzung und Charakterisierung der westlichen Sudansprachen ein zweites Ziel des Werkes, diese zum Bantu in Beziehung zu setzen. Daß ein Teil der Sudanwortstämme sich im Bantu

wiederfindet, zeigt, daß im Wortschatz von Sudan und Bantu gemeinsames Sprachgut vorhanden ist. Wie steht es nun sonst mit der sprachlichen Verwandtschaft?

Was die Bantusprachen als sprachliche Einheit am stärksten charakterisiert, ist m. E. morphologisch die Nominalbildung (durch Präfixe), mit der für das Bantu psychologisch eine nominale Klasseneinteilung untrennbar verknüpft ist, und durch die Klasseneinteilung wiederum ist das ganze System der Grammatik bestimmt; jede syntaktische Verbindung von Wörtern bzw. Satzteilen muß nach dem starren Schema der Klassenzugehörigkeit erfolgen.

Nominalpräfixe sind in Gruppe II—V der westlichen Sudansprachen durchgehend vorhanden, daneben finden sich in V auch Suffixe resp. Prä- und Suffixe gleichzeitig. Von Bedeutung ist es, daß die nominalen Bildungselemente der Sudansprachen sich vielfach mit solchen des Bantu identifizieren lassen. Während diese Nominalpräfixe in III, IV und V eine nominale Klasseneinteilung bewirken — wenn auch diese nicht so allgemein durchgeführt ist wie im Bantu —, sind in Gruppe II die Nominalpräfixe nur teilweise klassenbildend. In I dagegen ist eine Klasseneinteilung entweder gar nicht vorhanden, oder es zeigen sich nur Spuren davon, und in Gruppe VI fehlt sie vollkommen.

Danach sollte man schließen, daß die „Sudanklassensprachen" (II—V) mit ihren durch Affixe kenntlich gemachten Nominalklassen auf besonders nahe Verwandtschaft mit dem Bantu hinweisen. Tatsächlich stehen aber diese Gruppen dem völlig klassenlosen Kwa (I) und dem Mandingo (VI) etymologisch viel näher als dem Bantu. Das Vorhandensein der Klassen allein ist also nicht ein Kriterium für nähere Bantuverwandtschaft. Es kann sich hier um späteren Einfluß handeln, durch den Ansätze zu einem Klassenschema hervorgerufen sind. Auffällig ist andrerseits, daß gerade die klassenlosen Mandingo-Sprachen in der rein äußerlichen Wortform durch die meist zwei- oder mehrsilbigen Wörter dem Bantu ähnlicher scheinen als manche anderen Sudansprachen.

In bezug auf das dritte Charakteristikum des Bantu, die

durch das Klassensystem vorgeschriebene Bedingtheit aller grammatischen Formen, ist — soweit ich es übersehen kann — auch in den entwickeltsten Sudansprachen kaum etwas vorhanden.

So bleiben als Anhaltspunkte der Verwandtschaft zwischen Sudan und Bantu 1. die z. T. gleichen Nominalbildungsaffixe in den „Sudanklassensprachen", 2. der gemeinsame Besitz eines Teils der Wortstämme (vgl. den Index Sudan-Urbantu, S. 310). Diese weisen nun allerdings auf eine Art Urverwandtschaft hin, denn es handelt sich vielfach um Wörter, bei denen eine Entlehnung kaum anzunehmen ist (vgl. die Stämme für „Wasser", „Sonne", „stehlen", „schneiden", „Hand"). Eine solche Urverwandtschaft im Wortschatz von Sudan und Bantu würde durchaus der Meinhof'schen Theorie von der Entstehung der Bantusprachen entsprechen: sudanischer Wortschatz mit einem durch fremden Einfluß entstandenen neuen grammatischen System.

Auffällig ist bei der Durchsicht des Stammwörterbuches die große Zahl lautlich gleicher Stämme. Allerdings wird diese durch das Hinzutreten verschiedener Tonhöhen vermindert, ferner auch dadurch, daß häufig der nicht sicher festgestellte Stammauslaut nur durch einen Strich angedeutet ist. Trotzdem bleiben manchmal mehrere identische Wortstämme mit verschiedener Bedeutung übrig. Verf. will zwar mit den ursprünglichen Formen der Wortstämme keine „Ursprache" aufstellen. Immerhin sollen doch ältere gemeinsame Wortformen dadurch veranschaulicht werden, und gerade ältere Sprachformen stellt man sich im Gegensatz zu den heutigen eher als stärker differenziert vor. Am Schluß des Buches finden sich übersichtlich geordnete Tabellen der vorkommenden nominalen und sonstigen Wortbildungssuffixe, ferner zwei Indices der Wortstämme A) Deutsch-Sudanisch, B) Sudan-Urbantu, und eine sehr klare Sprachenkarte des bearbeiteten Gebietes.

Das ganze Werk ist das Resultat einer ungeheuren Arbeitsleistung, es sind über 300 verschiedene Sprachen und Dialekte durchgeprüft und zum Vergleich herangezogen worden. (Siehe das alphabetische Verzeichnis S. 13). Die Untersuchungen der

Einzelsprachen sind nach leicht übersehbaren Prinzipien geordnet und geben ähnlich wie MEINHOF's Anleitung zur Bearbeitung von Bantusprachen in seinem „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen" ein gewisses Schema, nach dem evt. auch Neulinge auf diesem Gebiet eine Sudansprache in Angriff nehmen können. Jedenfalls wird für die Weiterarbeit auf dem Gebiet der Sudansprachen dieses Buch ein unentbehrliches Hilfsmittel sein. Aber auch die allgemeine Afrikanistik ist dem Verfasser zu großem Dank verpflichtet, denn die Hinweise auf die Beziehungen zum Bantu bedeuten einen neuen Schritt vorwärts zur Klärung der sprachlichen Zusammenhänge des afrikanischen Erdteils.

MARIA V. TILING.

Bücheranzeigen von WILHELM PRINTZ

LOKOTSCH, KARL: *Etymologisches Wörterbuch der europäischen ‹germanischen, romanischen und slavischen› Wörter orientalischen Ursprungs.* — Heidelberg: C. Winter 1927. XVII, 242 S. (Indogermanische Bibliothek. Abt. 1, Reihe 2, Band 3.)

Mit großem Fleiß, mit Verarbeitung z. T. sehr entlegener Literatur ist hier ein gewaltiges Material — über 2200 Stichwörter — zusammengetragen. Man muß dem Vf. für seine mühselige Arbeit Dank zollen, für eine zweite Ausgabe freilich sind sehr viel Wünsche anzumelden. Vor allem wäre es doch wohl zweckmäßiger, die Anordnung statt nach den orientalischen, vielmehr nach den europäischen Wörtern, unter Bevorzugung der deutschen Form und Verweisung von den übrigen vorzunehmen. Die jetzigen nach Sprachen getrennten Verzeichnisse des Anhangs sind nicht unbedingt vollständig und befremdender Weise ist dabei Registrierung des indischen, ostasiatischen u. a. Materials versäumt, ferner eine Erläuterung der (öfters recht schwankenden!) Umschrift vergessen worden. Ob es richtig war, im Gegensatz zu LITTMANN die ältesten LW. wie *Brille*, *Elefant*, *Hanf* usw. auszuscheiden, darüber läßt sich streiten; nach welchen Grundsätzen im Slavischen bes. im Russischen verfahren worden, ist nicht angegeben. Für Einzelheiten gehe ich hauptsächlich auf Indisches ein und da muß gesagt werden, daß sich leider sehr viel Unzulängliches findet. L. hätte besser getan vor der Drucklegung einen Indologen zu Rat zu ziehen. Umschrift und Schreibung (693 „*ǧat* oder *jaṭa*", 416 *chhakra*, 1530 *nach*, 1494 *Muǧäl*, 850 pers. *ḫäwāǧä*, 2012 *tamṛka* statt *tāmraka*) zeigen Versehen und Inkonsequenz. Erklärungen wie 933 *jangala*(!) „wüster unbebauter

Boden", 1930 *ṣṛngavéra*(!) „hornartig" (vgl. vielmehr HULTZSCH, JRAS. 1912, 475 f.), 1817 *sanskṛ* „gut kochen", 1323 *linga* „das buddhist. Emblem des Mahā Deva (Siva)", 1295 *lākśā* (!), wo *lakṣam* „Mal" und *lākṣā* „Lack" durcheinandergehen, 2149 *vettila* (statt *veṭṭila*) „Betel" (es fehlt Verweis auf 318), das hier und im Index als Malaiisch statt Malayāḷam bezeichnet wird, das alles sind recht böse Fehler. Veraltete Etymologien wie POTT's skr. **saravara-* für arab. *sarwāl* (1849), wie *nâgaranǵa*(!) für pers. *nārāng* (1555, skr. *nāraṅga* fehlt!), 1548 *naladā*(!) „duftgebend", 209 *Bambus* aus einem angebl. skr. *vambha*, 223 *baranḍa* (!) aus pers. *bär-āmädä* hätten nicht aufgenommen werden dürfen. 573 *faqīr* hat nichts mit franz. *faquin* zu tun (vgl. jetzt GAMILLSCHEG, Et. Wb.), bei 1006 arab. *qā'id* hätte *Lakai* erwähnt werden (LEO SPITZER, Rev. fil. esp. 12, 1925, 239—45) und dafür die unmögliche Ableitung aus türk. *ulaq* 2130 wegfallen müssen. 909 skr. *sindh* „India" statt *sindhu* „Indus"! 214 *banglā*: die Bedeutung „bengalisches (Haus)" fehlt. 331 *Bonze*: mit „Fanatiker" ganz schief erklärt. 1099 *karor* (vielmehr *karoṛ* oder *karor*) : skr. *koṭi* fehlt. 1332 „Javan. Weihrauch, obwohl er aus Sumatra stammt": MARCO POLO nennt Sumatra *Giava minore*, usw. 636 *Gaekwar* ist nicht Titel der Mahrattenkönige, sondern Familienname und Titel der Dynastie von Baroda. 1542 *Nabob* stammt nicht aus dem arab. Pl. *nuwwāb*, sondern aus dem daraus verderbten indopersischen und Urdu Sg. *nawwāb*; das europäische LW. ist nicht erst durch DAUDET's Roman „besonders verbreitet" worden. Zu 116 *Alizarin* vgl. ZDMG. 28, 703. Zu 1834 *Sampan* vgl. PERI, BÉFEO. 19, 5, S. 13—19 und TEMPLE, JRAS. 1922, 288. 592 und 731 lies KAMPERS. So wäre noch manches zu bessern. — Es fehlen engl. *caddy* „Teebüchse" (mal. *kāti* nach F. HOLTHAUSEN, EtWb. 1917, ²1927, das L. nicht aufführt), engl. *peon* aus Tamil *paiyan*, *Ghat* (skr. *ghaṭṭa*) und *Calcutta* (*Kālighaṭṭa*), die immer noch nicht genügend gedeuteten Wörter *Zamorin* (vgl. JRAS. 1922, 285 u. 1923, 85) und *Kokos*; *Cochinchina* (vgl. L. AUROUSSEAU, BÉFEO. 24, 563—79), die indoportugiesische Münze *bazarucco* (vgl. HOBSON-JOBSON), *Yak* und *Zebu*, *Begum* (vgl. 282 *beg*), *Turmalin* (aus einer dravid. Sprache übernommen gleichwie 1263 *Korund*), engl. *gunny* „Jutensack" (skr. *gōṇa*), *Stūpa* (bei unwissenden deutschen Kunsthistorikern zumeist Fem. statt Mask.) und *Tope*. — Nachtrag: vgl. die Besprechung von E. LITTMANN in DLZ. 48, 1927, Sp. 1443—51.

Weltpolitische Bildungsarbeit an Preußischen Hochschulen. (Festschrift aus Anlaß des 50. Geburtstages des Preuß. Ministers Prof. C. H. BECKER). — Berlin: R. Hobbing 1926. X, 190 S., 1 B. M. 6.40, geb. 7.50.

In seiner „Denkschrift über Förderung der Auslandstudien" vom 28. Febr. 1917 hat BECKER vor dem preußischen Landtag die Not-

wendigkeit eines Ausbaues dargelegt. Es ist bezeichnend für die Lage der deutschen Wissenschaft, daß in dem seitdem verflossenen Jahrzehnt (abgesehen von Hamburg, dessen wissenschaftliche Einrichtungen ja eine Sonderstellung einnehmen) eine Förderung dieses Ausbaues so gut wie ausschließlich nur in Preußen, eben unter BECKER's Leitung, erfolgt ist. Zu den älteren Einrichtungen, wie dem Seminar für oriental. Sprachen (Berlin), dem Institut für Weltwirtschaft (Kiel) sind hinzugekommen das Ungarische Institut (Berlin), das Osteuropa-Institut (Breslau), das hier nicht besprochene Institut für Finnlandkunde (Greifswald), die Deutsche Hochschule für Politik (Berlin), der Beirat für Auslandstudien an der Universität Berlin, und manches andere, das für den Orientalisten nicht in Betracht kommt. In jüngster Vergangenheit hat sich noch das Japan-Institut (Berlin) hinzugesellt. Die Verfasser der einzelnen Beiträge begnügen sich zumeist nicht mit einem Rechenschaftsbericht, sondern umreißen auch Zukunftsaufgaben. Mittendrin steht ein Aufsatz von H. H. SCHAEDER, der auf BECKER's Forschungen über den Islam als Erben des Hellenismus hinweist und für den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte die Bedeutung der des Orients unterstreicht. D. h. des vorderen Orients, wie denn überhaupt in diesem Buch vom fernen Osten nicht allzuviel die Rede ist. Es geschieht eben bei uns noch allzuwenig für die Erforschung von Süd- und Ostasien. Seit Jahren wartet München vergebens auf einen sinologischen Lehrstuhl. Die Japanforschung ist noch weniger begünstigt. Und wenn die deutschen Indologen mit wenigen Ausnahmen in Forschung und Lehre das moderne Indien vernachlässigen, so liegt das eben daran, daß ihnen hierfür niemals nennenswerte Förderung zuteil geworden ist. Um zum vorderen Orient zurückzukehren: auch die Turkologen harren bislang noch der Anerkennung ihres Faches, das in der allzu engen Verbindung mit Islamkunde und Arabistik nicht recht gedeihen kann.

PETER THOMSEN: *Die Palästina-Literatur. Band 4: 1915—1924.* — Leipzig: Hinrichs 1927. 754 S. M. 39.—.

Unter Mitwirkung ausländischer Gelehrter ist es T. erfreulicherweise gelungen, die Bibliographie für diese schwierige Berichtszeit ziemlich vollständig zu gestalten. Ein Vergleich mit dem Umfang der früheren Bände zeigt das Anschwellen der Literatur, wie auch das ständige Bemühen um die Ausgestaltung dieses Nachschlagewerks: Sparten wie Zionismus, das neue Palästina, die Fortentwicklung des Hebräischen spielen naturgemäß eine größere Rolle als früher. Nachdem nunmehr mit diesem Zehnjahrsbericht aufgeholt worden ist, darf man wohl hoffen, daß sich die künftigen Bände wieder auf etwa fünf Jahre beschränken werden.

FULTON, ALEXANDER S. and A. G. ELLIS: *Supplementary Catalogue of Arabic printed books in the British Museum.* — London 1926. 1188 Sp. 4⁰. £ 4 10/—.

Dies ist die erste Ergänzung des von ELLIS bearbeiteten zweibändigen Katalogs (1894—1901). Hinzugekommen ist ein alphabetisches und ein sachliches Titelverzeichnis und als besonderes Register Verweise von der Kunja, Nisba usw. auf den Ism der Verfasser (mit Seitenverweis!), ein Verfahren, das bei ähnlichen Nachschlagewerken hoffentlich Nachahmung findet. Der Wert dieses Katalogs beruht auf den reichen Beständen an indischen Drucken, die anderswo in Europa in dieser Reichhaltigkeit kaum zu finden sein dürften. Hingegen zeigt sich bei längerer Benützung, daß an ägyptischen und syrischen Drucken vieles fehlt, man wird auch vergebens nach den bekanntesten Namen der zeitgenössischen arabischen Dichter und Schriftsteller suchen. In der Vorrede wird ein Titelverzeichnis und Kunja-Register zu den beiden ersten Bänden in Aussicht gestellt.

S. M. EDWARDES: *Babur: diarist and despot.* — London: A. M. Philpot [1926]. 138 S., 5 Tf. 6/—.

Bei der Spärlichkeit zugänglicher zeitgenössischer Quellen mußte E. für diese Studie Bābur's eigene Erinnerungen (in der Übersetzung von Frau A. S. BEVERIDGE 1912—21) zugrund legen, auf Erörterung von Einzelheiten kam es dabei nicht an, E. will nur ein Bild des großen Abenteurers zeichnen, und diese Aufgabe ist ihm sehr gut gelungen. Hoffentlich hilft dies Buch auch mit dazu, daß sich die korrekte Namensform allgemein durchsetzt.

Sir EDWARD GAIT: *A History of Assam. Second edition revised.* — Calcutta: Thacker, Spink & Co. 1926. XIV, 388 S., 1 Kte., 4 Tfn. Rs. 15.—.

Alle wesentlichen Vorarbeiten für dies Werk, vom 19. Jahrh. abzusehen, gehen auf G. selbst zurück: er hat die Būranji (Chroniken) in Āhom und Assamī durchgearbeitet, dazu das nicht sehr reichhaltige Inschriften- und Münzmaterial verwertet. Für diese neue Ausgabe (die 1. erschien 1905) sind u. a. einige islamische Quellen neu herangezogen, im übrigen ist die Darstellung der Gegenwart (politische und Wirtschaftsgeschichte) ergänzt. — Es wäre sehr erwünscht, daß wenigstens die wichtigsten Būranji endlich in einer wissenschaftlich brauchbaren Ausgabe vorgelegt würden.

The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishnu S. SUKTHANKAR. *Ādiparvan, fasc. 1.* — Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute 1927. VIII, 60 S. 4⁰.

Wie bei der „versuchsweisen" Ausgabe des Virāṭa-parvan durch UTGIKAR (1923) sind nur in Indien befindliche Hss. herangezogen

worden, ausgenommen eine einzige des India Office, die zusammen mit einer gleichwertigen in Poona befindlichen als bester Zeuge der nördlichen Rezension aufgeführt wird; dabei handelt es sich um Nāgarī-Abschriften aus kaschmirischen Hss.: die Benutzung von Śāradā-Hss. selbst wird in einer Nachschrift für die weitere Drucklegung in Aussicht gestellt. Über die kritischen Grundsätze läßt sich auf Grund der kleinen Textprobe wenig sagen (in 1, 2, 2 scheint mir der Text nicht glücklich konstituiert). Die Gaṇēśa-Episode in 1, 1 wird als unecht erwiesen. — Technisch ist gegenüber dem früheren Band eine erhebliche Besserung zu verzeichnen. Die Wahl eines etwas größeren Formats und kleinerer Typen ermöglichte Kolumnensatz, die umständliche Trennung des Apparats in nördl. und südl. Rezension ist beseitigt, die Bezeichnung der Hss.-Siglen ist übersichtlich gestaltet. Der Umschlagtitel nennt eine Anzahl in Indien lebender Mitarbeiter; über den Arbeitsplan für das große Unternehmen verlautet nichts näheres. Der Fürst von Aundh wird auch weiterhin (farbig wiedergegebene) Bilder beisteuern.

A. A. MACDONELL: *India's Past. A survey of her literatures, religions, languages and antiquities.* — Oxford: Clarendon Press 1927. XII, 293 S., 35 Abb., 4 Ktn.

M. schildert Indiens geistige Vergangenheit in einem Abriß der alt- und mittelindischen Literaturgeschichte und fügt dazu anhangsweise knappe Übersichten über die neuindischen Literaturen, über die Geschichte der Indologie, die Inschriften und die Numismatik; ferner vermitteln die Abbildungen einen ersten Einblick in die Mannigfaltigkeit indischer Kunst. Den einzelnen Kapiteln sind Literaturnachweise beigegeben. Das Buch mag als eine reichhaltige erste Einführung empfohlen werden, wenn sich auch gegen die Gruppierung des Stoffs wie in Einzelheiten manche Bedenken erheben. Es fehlt eine bequeme geschichtliche Übersicht und was an Religions- und Philosophiegeschichte innerhalb der Literaturgeschichte geboten wird ist mit Ausnahme des Abschnitts über den Veda recht dürftig. — Das Vikramāṅkacarita ist kein Prosawerk (S. 247); die Anm. S. 265 über das Verhältnis Kaniṣka's zu den beiden Kadphises befremdet, verschiedene neuere deutsche Bücher sind nicht erwähnt.

PAUL SCHEBESTA: *Bei den Urwaldzwergen von Malaya.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1927. 278 S., 150 Abb., 1 Karte. Geb. M. 16.—.

S. hat sich vom Januar 1924 bis September 1925 bei den primitiven Stämmen der Malakka-Halbinsel aufgehalten, hat dabei den größeren Teil der Zeit auf das Studium der Semang verwendet. Hiervon gibt der vorliegende Bericht anschauliche Kunde. Es hätte sich wohl empfohlen, die zusammenfassenden Darstellungen noch schärfer vom Reisebericht zu trennen. Das wenige, was an sprach-

lichem Material im Rahmen dieses Buchs dargeboten werden konnte, läßt bereits erkennen, daß S. Skeat und Blagden weit überholt hat; hoffentlich erhalten wir bald seine Darstellung der Dialekte und seine Liederaufzeichnungen. Vgl die Aufsätze von S. im Anthropos Bd. 18—21 und im Archiv für Religionswissenschaft Bd. 24/25.

Johan Gunnar Andersson: *Der Drache und die fremden Teufel.* — Leipzig: F. A. Brockhaus 1927. 390 S., 208 Abb., 1 Karte. Geb. M. 16.—.

Gegen manche fragwürdige Bücher über China, die von flüchtigen Besuchern flüchtig abgefaßt sind, hebt sich dies Buch vorteilhaft ab. A. hat 1914—26 als geologischer Ratgeber der chinesischen Regierung gewirkt. Er berichtet einiges aus seiner Tätigkeit und schildert am Schluß eine Reise durch das nordwestl. China, wobei er wichtige archäologische Erwerbungen gemacht, unfreiwillig freilich auch die zerstörende Gier einheimischer Händler geweckt hat. Zwischendurch gibt A. eine Reihe politischer Skizzen und zwar nur auf Grund eigener Erlebnisse und Beobachtungen. (S. 203 ist Sun-yat-sen nicht sehr glücklich charakterisiert.) — Die Umschrift chinesischer Wörter ist sehr willkürlich ausgefallen: Personennamen zumeist nach Wade, geographische häufig „deutsch" (*tsch* u. dgl.)!

Türkische Erzähler der Gegenwart. Eingeleitet und übersetzt von Otto Spies. — Berlin: Weltgeist-Bücher [1927]. 64 S. geb. M. —.65.

Diese kleine Auswahl bietet je eine Erzählung von Ömer Seif-eddin, Achmed Hikmet, Halide Edib und Jaqub Qadri, mit einführenden Worten und einer allgemeinen Einleitung über die zeitgenössische Literatur. Allen vier gemeinsam ist der Bezug auf die politischen Umwälzungen, den beiden ersten die Auseinandersetzung zwischen Morgen- und Abendland, mit allzu heftiger Tendenz bei Ö. S., sehr witzig (im Meddah-Stil) bei A. H. Die beiden schwermütigen Skizzen der Frau Edib und von Qadri stehen auf höherem Niveau.

Ghaselen des Hafis. — München: Hyperion-Verlag [1926]. 164 S. (Dichtungen des Ostens [7.]). Geb. M. 7.50.

Herman Kreyenborg, der aus Rückert's Nachlaß bereits eine Übersetzung des Atharvaveda und eine vom Dichter vorbereitete zweite Ausgabe des Amrilkais herausgegeben hat (Hannover: Lafaire 1923 bzw. 1924), ist es gelungen, das verschollene Ms. von Rückert's Hafis-Übertragungen aufzufinden, so daß er hier 42 völlig unbekannte nebst den bereits gedruckten veröffentlichen kann. Rückert's Versgewandtheit zeigt sich in diesen Nachdichtungen aufs schönste. In Einleitung und Anmerkungen hat Kr. alles notwendige beigebracht.

PENZER, NORMAN M.: *Nala and Damayanti. Ill. with ten miniatures by* P[AUL] ZENKER. — London: A. M. Philpot 1926. XI, 207 S. 31/6.

Dies ist, in einer Liebhaberausgabe, eine ziemlich freie Nacherzählung in Prosa, die sich ganz nett liest, sich aber doch recht weit vom schlichten epischen Stil entfernt. So wird eingangs zwischen die Abschnitte über Nala und über Damayanti befremdenderweise einer über Puṣkara eingefügt. Oder man halte die knappe Schilderung des verhängnisvollen Würfelspiels neben P.'s breite Wiedergabe. Trotz der Bemühung um „strict accordance with ancient Hindu literary tradition" findet sich Alltagsprosa wie „The *sequestered* peace of those gardens", „*realising* his own nakedness". — Recht ungeschickt heißt es in den Anm.: „Indra has many names ... partly to his adopting the names of conquered foes" und: „Soma is a kind of Hindu Bacchus". Ebenso schief ist in der Einleitung die Bezeichnung „vedic tale". — Die Illustrationen, die übrigens gleichzeitig auch einer Neuausgabe der französischen Übersetzung von A. F. HÉROLD (Paris: H. Piazza) beigegeben worden sind, zeigen süßliche Moghul-Stil-Imitation, für mein Gefühl keine der alten Dichtung angemessene Beigabe.

Keilschrifttexte in den Antiken-Museen zu Stambul. Herausg. von der Direktion. 1. Die altassyrischen Texte vom Kültepe bei Kaisarīje. Von JULIUS LEWY. — Konstantinopel 1926. 76 autogr. S. u. Bl. fol.

Die hier veröffentlichten Texte, die 160 Stücke umfassen, sind nach einer türkisch und deutsch gegebenen Vorbemerkung des Museumsdirektors Halil Edhem in den Jahren 1914—26 in sechs Partien über Kaisarīje nach Stambul gelangt und von JULIUS LEWY während zweier Studienaufenthalte in Stambul in den Jahren 1925 und 1926 autographiert worden.

Die im Ganzen 60 Tafeln enthalten nach der 61 ff. gegebenen Übersicht Geschäftsbriefe (1—42), Urkunden (43—50) und Geschäftsnotizen, Listen und dgl. (50—60). Zu beachten ist, daß bei Briefen an Höherstehende die Adresse in der Regel lautet: *ana A qibīma umma B*, an Untergebene dagegen: *umma A ana B qibīma.* Wichtig ist die Bemerkung (61), daß *ḫamuštum* vielleicht nicht „Fünftagewoche", sondern „Fünfteljahr" bedeutet. Das sich aus diesen Texten ergebende Wertverhältnis von Blei zu Silber (1 : 6) und von Kupfer zu Silber (1 : 130) entspricht dem sonst Bekannten.

Ein achtfacher Index beschließt die wertvolle Sammlung. Eine Sonderbehandlung der juristischen Texte und der Ortsnamen wird von LEWY in Aussicht gestellt. B.

Dastur-i-'Ushshāq, *„The Book of Lovers", the Allegorical Romance of Princess Husn (Beauty) and Prince Dil (Heart) by Muḥammad Yaḥyā ibn Sībak, known as Fattāḥī of Nīshāpur*, *edited by* R. S. Greenshields (*I. C. S. retd.*) *M. R. A. S.* — London: Luzac 1926, IV, 416 S.

Das vorliegende Werk, ein persisches Gedicht von ca. 5000 Doppelversen, das nach einer Handschrift von 1482 in Typendruck herausgegeben ist, ist ein vollkommenes Novum. Es war bisher nur in einem vom Dichter wohl selbst besorgten kurzen Auszug in Reimprosa unter dem Titel *Husn-u-Dil* bekannt, wonach der Vorwurf auch mehrfach von türkischen Dichtern bearbeitet worden ist. Dieser Auszug liegt uns seit langem in R. Dvořák's Ausgabe (*Husn u dil (Schönheit und Herz), persische Allegorie von Fattâḥî aus Nîšâpûr*: *Sitzungsberichte der phil.-histor. Klasse der kais. Akademie der Wissenschaften*, 118. Bd., Wien 1889, IV. Abh.) vor. Daß uns nunmehr auch das Hauptwerk zugänglich ist, ist außerordentlich verdienstlich. Die Ausgabe ist eine einfache Wiedergabe der Handschrift, deren Identifikation A. G. Ellis verdankt wird, ohne allen kritischen Apparat. Sehr zu bedauern ist, daß in der Einleitung diese Handschrift zwar beschrieben wird, aber nähere Angaben über ihre Herkunft, Standort usw., wie sie füglich bei einer Textausgabe gefordert werden, gänzlich verschwiegen werden.

Franz Taeschner

Les Joyaux de l'Orient: Djamı, le Béharistan, traduit pour la première fois du persan en français par Henri Massé, *professeur à la faculté des lettres d'Alger*. — Paris: P. Geuthner 1925. 233 S.

Nachdem die früheren Übersetzungen aus dem Behāristān des Djāmī in eine europäische Sprache fast unzugänglich geworden sind, ist es zu begrüßen, daß durch das Erscheinen dieser — sehr sorgfältigen und guten — französischen Übersetzung das kleine Werk des letzten persischen Klassikers wieder einem breiteren Interessentenkreis zugänglich ist. Die in den Prosatext eingestreuten Verse sind zwar auch in Prosa übersetzt, aber durch kleineren Druck kenntlich gemacht.

Der Übersetzung ist eine Einleitung (S. 7—39) vorangestellt, die über den Dichter und sein Werk gut orientiert. Angefügt ist ein knapper aber ausreichender Apparat von Anmerkungen (S. 215 bis 227) und ein Namenregister (S. 229—233).

Franz Taeschner

Totenschau

Nundolal Dey, Verf. des „Geogr. Dict. of ancient and medieval India“ usw., † 88jährig 1. Januar in Chinsura.

Richard v. Garbe, emer. ord. Prof. für Sanskrit und vergleichende Sprachwiss., Univ. Tübingen, † 71jährig Sept. 1927.

Andrzej Gawroński, Prof. für Sanskrit und vergleich. Sprachw., Univ. Lemberg, †

Heinrich Goussen, ord. Hon.-Prof. für Geschichte des christlichen Orients, Univ. Bonn, † 64jährig 19. April 1927.

Alfred Hillebrandt, emer. ord. Prof. für Sanskrit, Univ. Breslau, † 75jährig 18. Oktober 1927.

Henri Hubert, Directeur d'études (Religionsgesch.), École Pratique des Hautes Études, Paris, † 55jährig 25. Mai 1927.

Jagmander Lal Jaini, Rai Bahadur, Begr. der „Jaina Gazette“ usw., † 46jährig 18. Juli 1927.

Karl Ferdinand Johansson, ord. Prof. für Sanskrit und vergleich. Sprachw., Univ. Uppsala, † 66jährig 9. Dezember 1926.

Charles Eckford Luard, Lt.-Col., Erforscher zentralindischer Geschichte, † 57jährig 17. Mai 1927 in Oxford.

Daniel David Luckenbill, Prof. für semit. Sprachen, Univ. Chicago, † 46jährig 5. Juni 1927.

Vishvanath Kashinath Rajwade, Maratha-Historiker, † 62jährig am 31. Dezember 1926.

Benjamin Lewis Rice, Erforscher südind. Geschichte, † 90jährig 10. Juni 1927 in Harrow.

Kashinath Narayan Sane, Rao Bahadur, Maratha-Historiker, † 76jährig 17. März 1927.

Hugo Schuchardt, emer. ord. Prof. für roman. Philologie, Univ. Graz, † 83jährig 25. April 1927.

Henri Sottas, Directeur d'études (Ägyptologie), École Pratique des Hautes Études, † Winter 1926/7.

Vilhelm Thomsen, em. ord. Prof. für Sprachw., Univ. Kopenhagen, † 85jährig 14. Mai 1927.

Julien Vinson, Sprachforscher (Tamil, Baskisch), † Ende 1926.

Wang Kuo-wei, Leiter des sinol. Forschungsinstituts des Tsinghua College in Peking, † 50jährig 2. Juni 1927.

W. P.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1926 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. De Boer, Dr. J. J. Salverda de Grave und Dr. C. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Als achte Veröffentlichung der Stiftung wird demnächst erscheinen die Herausgabe des Textes der beiden Bücher von den Pferden des Ibn al-ʿArābī und des Ibn al-Kalbī, mit kritischem Apparat und Einleitung von Herrn G. Levi Della Vida in Rom.

3. Von den sieben Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare, deren Verkauf zum Besten der Stiftung stattfindet, vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen. Nr. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamāsah, 1909 (Preis 96 Gulden); Nr. 2: Kitāb al-Fākhir von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); Nr. 3: I. Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijjah-Sekte, 1916 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 4, Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 5: De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk 1919 (Preis 6 Gulden); Nr. 6: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden); Nr. 7: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von S. Van den Bergh, 1924 (Preis 7.50 Gulden).

November 1927.

BIBLIOTHEKSBERICHT

Statistik für 1925 : 1926 : 1927 (Januar—Sept.). Zuwachs: 1094 : 1221 : 1187 Zugangsnummern mit 1530 : 1784 : 1726 Bänden; 1252 : 1114 : 1204 Zeitschriftenhefte. — Leihverkehr: 406 : 612 : 598 ausgeführte Bestellungen mit ? : 731 : 718 Bänden, dazu halbjährlich 6—700 Verlängerungen. — Post: Briefe ein 655 : 1048 : 884, aus 789 : 1370 : 1134; Pakete ein 183 : 265 : 215, aus 193 : 280 : 300. — Vom 1. April 1924—30. Sept. 1927 sind rund 6000 Bände hinzugekommen.

Vom Nachlaß Martin Hartmann ist der arabische Teil für die Katalogisierung durchgearbeitet, der türkische Bestand wird vielleicht im Lauf von 1928 erledigt werden können. Für die Neubearbeitung der indischen Abteilung des geplanten neuen Katalogs sind die ersten Vorarbeiten in Angriff genommen.

Die Kongregation der Pallottiner in Limburg/Lahn hat der Bibliothek 25 für ihre vormalige Kamerun-Mission gedruckte Schriften geschenkt, davon 15 in Duala, 5 in Jaunde, 3 in Ba-Sā, 2 in Ba-Nōha. — Aus dem Nachlaß von F. Praetorius erhielten wir arabische und äthiopische Collectanea sowie Abschriften arabischer Handschriften. — Prof. J. J. Heß in Zürich schenkte drei Abschriften arabischer Diwane (al-Muṯaqqib al-ʿAbdī, Ǧirān al-ʿAud und Imraʾ al-Qais; die beiden ersteren unediert). — Durch Vermittlung von Prof. A. Debrunner in Jena erhielten wir mehrere Hss.-Abschriften aus dem Nachlaß von C. Cappeller. — Die Mehrzahl der Schriften des Assamī-Dichters Padmanāth Gohāi Baruvā (Borooah), 24 Drucke, ferner 29 Bände Schriften Vallabha's und seiner Anhänger, sowie 45 Drucke der Vīraśaivaliṅga-Sekte in Sholapur wurden erworben.

Aus Raumrücksichten sind im Zugangsverzeichnis die Titel der vom Bibliothekar in der ZDMG. angezeigten Bücher nicht mehr wiederholt und verschiedene Buchreihen nur mehr ohne Einzeltitel aufgeführt. Verzeichnisse sind leihweise erhältlich. Auch sonst steht der Bibliothekar für Auskünfte zur Verfügung.

Wilhelm Printz

ZUGANGSVERZEICHNIS DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

Ende Januar 1927 bis Ende Oktober 1927.

I. Ergänzungen

1. Zu Ah 986 4⁰. Madda'ē haj-jahadūt. 2.
   2. [Scholem, Gerhard:] Qabbālōt r. Ja'qob we-r. Jiṣḥāq benē r. Ja'qob hak-Kōhēn. — 5687 [1927]. 131 S., 3 Tfn. ((Vf.))
2. Zu Ah 1730. Kabbala. Quellen u. Forschungen . . . 2.
   2. Scholem, Gerhard: Bibliographia Kabbalistica. — 1927. XVIII, 250 S. ((R.))
3. Zu Bb 1210. Bibliothèque archéologique et historique. 9.
   9. Cumont, Franz: Fouilles de Doura-Europos ⟨1922—25⟩. Avec un appendice sur la céramique de Doura par M. et Mme. Félix *Massoul*. Texte, Atlas. — 1926. 4⁰. ((Or. Sem.))
4. Zu Bb 1243/5. Beihefte zum „Alten Orient". 10, 11. ((R.))
   10. Schubart, Wilh.: Die Griechen in Ägypten. 1927.
   11. Hartmann, Richard: Die Welt des Islam einst u. jetzt. 1927.
5. Zu Bb 1246/200. Prize Publication Fund. 9.
   9. Randle, H. H.: Fragments from Diṅnāga. — 1926. XII, 93 S.
6. Zu De 1550. Luġat al-'arab. Maǧalla šahrijja adabijja 'ilmijja ta'rīḫijja. — *Loghat* el-Arab. Revue littéraire, scientifique et historique. Sous la dir. des Pères Carmes de Mésopotamie. Red. en chef: P. *Anastase-Marie*. Sana 4. — Bagdad 1926—27. ((T.))
   [Jg. 3 ist 1913—14 erschienen]
7. Zu Nf 57. Builders of India. [1, 3, 4.]. ((Or. Sem.))
   1. Winslow, J. C.: Narayan Vaman Tilak, the christian poet of Maharashtra. — 1923. VII, 137 S., 1 B.
   3. Kellock, James: Mahadev Govind Rānaḍe patriot and social servant. — 1926. IX, 204 S., 6 Tf.
   4. Macnicol, Nicol: Paṇḍitā Ramābāī. — 1926. VI, 147 S., 6 Tf.

II. Neue Werke

Allgemeines

16469. Bjulleten' Sredne-Aziatskogo Gosud. Universiteta. — *Bulletin* de l'Université de l'Asie Centrale ⟨Tachkent⟩. — Orta Āsia dewlet Dār-ul-funūnynyn̄ *Aḫbary*. 1—13. — Taškent 1924—26. ((T.)) Ae 1440.

16470. The Near East Year Book and Who's Who. A Survey of the affairs, political, economic and social of Yugoslavia, Roumania, Bulgaria, Greece and Turkey. Ed. by H. T. Montague *Bell*. [1.] — London: Near East 1927. XXXV, 943 S., 5 Ktn. Af 405. §

16471. The Review of Nations. An organ for pan-humanism and spiritual freedom. Ed.: Felix *Valyi*. [1.] — Geneva 1927. ((T.)) Af 135.

16472. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 26, 27. — Le Caire 1925—27. 4⁰. ((T.)) Bb 625. 4⁰.

16473. Journal of the Central Asian Society. 13, 14. — London 1926—27. Bb 737.

16474. Littmann, Enno: Vom morgenländischen Floh. Dichtung u. Wahrheit über d. Floh bei Hebräern, Syriern, Arabern, Abessiniern u. Türken. Mit Radierungen von Marcus Behmer. — Leipzig: Insel-V. 1925. 68 S. ((Vf.)) Bb 1607.

16475. Wesendonck, O. G. v.: Platon und der Orient. — Berlin: Der Neue Orient 1926. 16 S. ((Vf.)) L 780.

16476. Rollo, William: The Basque Dialect of Marquina. — Leiden, phil., proefschr. — Amsterdam: H. J. Paris 1925. XI, 105, 27, 24 S., 2 Tab. Fk 270.

16477. Smith, Herny Preserved: The Heretic's defence. A footnote to history. — New York: Scribner 1926. 130 S., 4 Tf. ((R.)) Nk 827. [Autobiogr.; S. 126—130: bibliogr. note].

16478. Univ. de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. 1—3. — Paris: Inst. d'Ethnol. 1926. 4⁰. Oc 28. 4⁰. §

1. Waterlot, Em. G.: Les Bas-Reliefs des Bâtiments royaux d'Abomey <Dahomey>. — 1926. VI, 10 S., 23 Tf.
2. Luquet, G.-H.: L'art Néo-Calédonien. Documents recueillis par Marius Archambault. — 1926. 159 S., 241 A., 20 Tf.
3. Maunier, René: Construction collective de la maison en Kabylie. Étude sur la coopération écon. chez les Berbères du Djurdjura. — 1926. 80 S., 9 A., 3 Tf.

Alter Orient, Aramäisch, Äthiopisch

16479. Naville, Edouard: L'Écriture égyptienne. Essai sur l'origine et la formation de l'une des premières écritures méditerranéennes. — Paris: Geuthner 1926. IX, 143 S. ((R.)) Ca 140.

16480. Lexa, François [František]: La Magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte. 1.—3. — Paris: Geuthner 1925. ((R.)) Hb 46.

16481. Ungnad, Arthur: Kulturfragen. Heft 1—5. — Breslau: Selbstv. 1925. ((Vf.)) Da 285.

16482. Howardy, G.: Clavis cuneorum sive Lexicon signorum Assyriorum linguis latina, britannica, germanica compositum. Lief. 1—4. — Hauniae 1904—25. Db 323/150. §

16483. Muršiliš II. — Ein hethit. Annalentext des Königs M. <KBo. V 8 = Bo. 2022>. Text, Übersetzungsversuch, sprachl. Anm. von Ernst *Tenner*. — Leipzig 1926. 25 S. [SA.: Festschr. d. 2. städt. Realschule zu Leipzig 1926]. Dbq §

16484. Dalman, Gustaf: Aramäische Dialektproben unter dem Gesichtspunkt neutest. Studien neu herausg. 2. erw. Aufl. mit deutsch-engl. Wörterverz. — Leipzig: Hinrichs 1927. IX, 72 S. ((R.)) De 350

16485. Fuchs, Hermann: Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen *Jôḥannân* I. Herausg., übers. u. im Zusammenhang d. gesamten jakobit. Anaphorenliteratur untersucht. — Bonn, phil. Diss. (1923). — Münster i. W.: Aschendorff 1926. LXXXII, 65 S. (Liturgiegesch. Quellen. 9.) ((Vf.)) De 2251.

16486. Grébault, Sylvain: Brèves Considérations sur le besoin d'un nouveau dictionnaire éthiopien ou, tout au moins, d'un suppl. au dict. éthiopien. — Paris: Geuthner 1926. 8 S. ((Verl.)) Dg 323.

16487. Harden, J. M.: An Introd. to Ethiopic Christian Literature. — London: S. P. C. K.; New York, Toronto: Macmillan 1926. VI, 111 S. Dg 48. §

16488. Abyssinia No. 1 ⟨1927⟩. Correspondence resp. the Agreement between the United Kingdom and Italy of Dec. 14—20, 1925, in regard to Lake Tsana. — London: HMSO. 1927. 16 S. (Cmd. 2792.) Ng 1004. §

Hebräisch, Judentum

16489. Has-Safrūt haj-jāfā be-ʿibrīt ham-meqōrīt we-ha-meturgemet me-r. Mōšē Ḥajjim Luzzatto ʿad haj-hōm haz-zē ⟨5489—5686⟩. Rešīmāt has-sefārīm han-nimṣāʾīm be-bēt-has-sefārīm. — Jerūšālajīm 5687 [1927]. VIII, 330 S. (Bet-has-sefārīm hal-le ʾummī we-hā Unibersīṭā b-Īrūšālajīm). Dh 117.

16490. Laser, S. M. und H. *Torczyner*: Deutsch-Hebräisches Wörterbuch. — Berlin, Wien: B. Harz 1927. XIX, 734 S. Dh 1483.

16491. Abelson, Paul: English-Yiddish encyclopedic dictionary. — New York: Hebrew Pubg. Co. 1924. IX, 1749 S. 4⁰. Fl 4⁰. §

16492. Halévy, M[eyer] A[braham]: Moïse dans l'histoire et dans la légende. — Paris: Rieder 1927. (Judaïsme. Études [6]). Dh 1784/5. §
[Nr. 15860 Meyer Abraham = M. A. Halévy!]

16493. Weiss, Aizeq Hirš: Dōr dōr we-dōrešāw hūʾ sēfer dibrē haj-jāmīm lat-tōrā šebbeʿal pe ʿim qōrōt sōferēhā u-sefārēhā, ḥēleq 1—5. — New York, Berlin: Platt & Minkus 1924. Dh 8118. §

16494. Elišābaʿ [Ps. f. . . . Girkova]: Kōs qeṭannā, šīrīm. — Tel-Aviv: Tomer 5686 [1026]. 58 S. 12 : 9 cm. Dhe 6150. §

16495. Wilqansqi [Wilkansky], Jiṣḥāq: Badderek. — Jaffa: Hap-Pōʿēl haṣ-ṣāʿīr 5678 [1918]. X, 466 S. Dhe 24620. §

16496. Jeʿlīn (Jellin), Jehōšūʿa b. r. David: Zikrōnōt le-ben-Jerūšālajīm 5594—5678. — Jerūšālajīm 5684 [1924]. III, 202, 8 S., 1 B., 1 Tf., 1 Stammtf. Dhe 9920. §

16497. Tschernichowski, Šāʾūl: Šīrīm. Mahadūrā 5. — Jerūšālajīm, Berlin: „Mōrijā" wi „Debīr" 5653 [1923]. 339 S., 1 B. Dhe 21700.

16498. Tschernichowski, Šāʾūl: Šīrīm ḥaddāšīm. — Leipzig: A. J. Šṭībel 5654 [1924]. 207 S., 1 B. Dhe 21705.

16499. Ham-Mišpāṭ jarḥōn lam-mišpāṭ hā-ʿijjūnī we-haš-šimmūšī, ham-mōṣīʾ: Dr. Š. *Eisenstadt*. Kerek 1, 2. — Jerusalem 1927. Dh 2966. §

16500. Beriʾūt hā-ʿām. — *Briuth* Ha'am. A journal devoted to public health. Editors: A. *Felix*, S. *Peller*, D. (A.) *Friedmann*. Vol. 1. — Jerusalem: The Vaad Habriuth ⟨Health Council⟩ of the Palestine Zionist Executive 1926—27. [hebr.] ((P. Z. E.)) Dh 2881.

16501. Jaboṭinsḳi, Z[eʾew] & Š. Perlmann: Aṭlas. — London: has-Sēfer; Leipzig: Wagner & Debes 5686 [1926]. 48 Ktn. m. erl. Text, 4⁰. [hebr.] Oa 127. 4⁰. §

16502. Jüdisches Jahrbuch für Groß-Berlin [1.] auf das Jahr 1926. Ein Wegweiser durch die jüdischen Einrichtungen u. Organisationen Berlins. Bearb. u. hrsg. von Jacob *Jacobsen* [u.] Jacob *Segall*. — Berlin-Grunewald: Scherbel & Co. [1926]. 474 S., A. Ah 340. §

16503. Mézan, Saül: Les Juifs espagnols en Bulgarie. Edition d'essai. Vol. 1. — Sofia: (Ivria) 1925. Nd 365/260. §
1. Histoire, statistique, ethnographie. — 1925. 150 S.

16504. Bin Gorion, Emanuel: Vom Ursprung der israelitischen Religion. Vortrag auf Grund des Werkes „Sinai u. Garizim" (von Micha Josef Bin Gorion) gehalten. — Berlin: Morgenland-V. (1926). 23 S. Hb 1118/250.

16505. Loewe, Heinrich: Wege jüdischer Kultur. — Berlin 5686 Privatdr. 15 S. ((Vf.)) Nd 358/25.

16506. Loewe, Heinr.: Proselyten. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Rasse. — Berlin 5687 (1926). 30 S. 4⁰. ((Vf.)) Nd 358/28. 4⁰.

16507. Loewe, Heinr.: In memoriam Aaron Ember. — (Berlin 1926). 4 ungez. Bl. 4⁰. ((Vf.)) Nk 247. 4⁰.

Araber, Islam

16508. Fihrist-i dastī-i kutub-i qalamī-i Library-i mauqūfa-i Ḫān Bahādur Ḫudā Baḫš musamma bihi Miftāḥ al-kunūz al-ḫafijja, murattaba-i Maulawī ʿAbd-al-ḥamīd, ǧild 1, 2. — Patna 1918—22 Ṣādiqpūr Press. 4⁰. (2⁰.) (Oriental Public Library Bankipore). ((High Commissioner for India.)) Bb 117. 4⁰.

16509. Sarkīs, Jūsuf Eliān. — Ǧāmiʿ at-taṣānīf al-ḥadīṯa. — Bulletin bibliographique 1920—1926. Suppl. au Dict. bibliogr. arabe en préparation. — Kairo: Sarkis 1345/1927. 163 S. De 48. §

16510. Ben Cheneb, [Mohammed] et E. *Lévi-Provençal*: Essai de répertoire chronol. des éditions de Fès. — Alger: Carbonnel 1921. 62 S. (SA.: Rev. Africaine). De 17.

16511. Lévi-Provençal, E.: Extraits des historiens arabes du Maroc. Textes d'explication à l'us. des étudiants. — Nuḫab taʾrīḫijja ǧāmiʿa li-āḫbār al-Maġrib al-aqṣā. — Paris: Larose 1923. 142, 6 S. De 1381/150. §

16512. Maraval-Berthoin, A[ngèle]: La Légende de Lalla Maghnia d'après la trad. arabe. (4. éd.) — Paris: H. Piazza (1927). XIV, 163 S. (Épopées et légendes [23.]) Eh 116. §

16513. az-Zahrā maǧalla ʿilmijja adabijja iǧtimāʿijja, li-munšiʾihā Muḥib-ad-dīn al-Ḫaṭīb. Sana 1—3. — Kairo: Salafijja 1343—46. De 1690. §

16514. Ṭašköprüzāde: eš-Šaqāʾiq en-noʿmânijje, enthaltend die Biographien der türk. u. im osman. Reiche wirkenden Gelehrten, Derwisch-Scheih's u. Ärzte von der Regierung Sultân ʿOṯmân's bis zu der Sülaimân's des Gr. Mit Zusätzen, ... übers. von O[skar] *Rescher*. Konstantinopel-Galata 1927: Phoenix. IV, 361 S. 4⁰. De 11014. 4⁰. §

16515. Pijper, Guillaume Frédéric: Het Boek der duizend vragen. — Leiden, phil., proefschr. — Leiden: Brill 1924. XV, 90, 121, 4 S. De 2518/100.

(Masāʾil ʿAbd-allāh b. Salām. — Arab.; bewerkingen in het Perzisch, Hindustani, Turksch, Javaansch, Maleisch; Maleische tekst.)

16516. Ibn Manẓūr al-Miṣrī: Aḫbar Abī Nuwās, taʾrīḫuhu nawādiruhu šiʿruhu muǧūnuhu. Šarraḥahu wa-ḍabaṭahu Muḥ. ʿAbd-ar-rasūl Ibrāhīm; ʿunija bi-n. ʿAbbās aš-Širbīnī; 1. — Kairo 1343/1924: Iʿtimād. 8, 252 S. De 2886. §

16517. Baššār b. Burd: šiʿruhu wa-aḫbāruhu, ǧamaʿahu wa-šarrahu Aḥmad Ḥusain al-Qarnī. — Kairo (1925): Šabāb. 109 S. De 3893. §

16518. al-Ǧāḥiẓ: Ṯalāṯat rasāʾil. — Three essays. Ed. from 3 mss. by J(ūšaʿ) [José] *Finkel*. — Kairo 1344/1926: Salafijja. 77 S. De 4882/95. §
(1. R. fī ʾr-radd ʿalā ʾn-naṣārā. — 2. R. fī ḏamm aḫlāq al-kuttāb. — 3. R. fī ʾl-qijān).

16519. al-Ġazzālī. — Worship in Islam. Being a transl., with comm. a. intr. of al-Ghazzālī's book of the Iḥyāʾ on the worship by the Rev. Edwin Elliot *Calverley*. — Madras: Christian Liter. Soc. 1925. VIII, 242 S. De 4983/50. §

16520. al-Ġazzālī. — Farā'id al-la'ālī min rasā'il al-Ġ., maǧmū'a muštamila 'alā Mi'rāǧ as-sālikīn wa-Minhāǧ al-'ārifīn wa-Rauḍat aṭ-ṭālibīn; tafaḍḍala bi-ṭ. M. Baḫīt. — Kairo: Farǧ-allāh Ḏakī al-Kurdī 1343—44. 8, 262 S. De 5000. §

16521. al-Ǧuwainī Imām al-Ḥaramain. — 'Abd-allāh b. Haḍrā: Ḥāšija 'alā šarḥ al-Ḥaṭṭāb 'alā Waraqāt Imām al-Ḥaramain. — [Fes] 1317. 114 S. Lith. De 5072. §

16522. Ḫalīl b. Isḥāq al-Ǧundī. — 'Abd-al-malik b. Sajjid b. M. aš-Šarīf al-'Alawī al-Ḥasanī al-Mazġarī: Taqjīd 'alā ḫatm aš-šaiḫ Ḫalīl. — [Fes ca. 1310/20]. 36 S. Lith. De 5200. §

16523. Ḫalīl b. Isḥāq al-Ǧundī. — Muḥammad b. Qāsim al-Qādim: Ḫatma 'alā muḫtaṣar aš-šaiḫ Ḫalīl. — [Fes] 1322. 24 S. Lith. De 5201. §

16524. al-Ḥurr al-'Āmilī: k. Ǧawāhir as-sanijja fī 'l-aḥādīṯ al-qudsijja. o. O. [Persien?] (1302). 292 S. Lith. De 5597. §

16525. Ibn 'Āšir al-Andalusī, 'Abd-al-wāḥid. — Ǧa'far b. Idrīs al-*Kattānī*: Šarḥ 'alā šarḥ ḫuṭbat al-imām Muḥ. Majjāra li 'l-Muršid al-mu'īn. — [Fes ca. 1310/20]. 57 S. De 5992. §

16526. Ibn 'Asākir: at-Ta'rīḫ al-kabīr. I'tanā bi-taṣḥīḥihi 'Abd-al-qādir Badrān; 1—5. — (Dimašq) 1329—32: Rauḍat aš-Ša'm. 4⁰ De 5985. 4⁰. §

16527. Ibn Baḫtīšū', 'Ubaid-allāh b. Ǧibrā'īl: ar-Rauḍat aṭ-ṭibbijja. — Ar-Raoudat at-tibbiyya <Le jardin médical> par Ubaid-Allah Ben Gibrail Ben Bakhtichoû chrétien décédé en 1058. Texte arabe, . . . p. le P. Paul *Sbath* (Sbāṭ). — Cairo: H. Friedrich & Co. 1927. ((Verl.)) De 6076.

16528. Ibn Faḍl-allāh al-'Umarī: Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, bi-taḥqīq Aḥmad Zakī Pāšā; 1. — Kairo 1342/1924: Dār al-k. al-M. 4⁰. De 6208. 4⁰. §

16529. Ibn Farḥūn: ad-Dībāǧ al-muḏahhab fī ma'rifat a'jān 'ulamā al-maḏhab; [a. R.:] Abū 'l-'Abbās Sīdī A. b. A. b. A. b. 'U. b. M. Bābā al-Tinbuktī: Nail al-ibtihāǧ bi-taṭrīz ad-Dībāǧ. — Kairo 1329: Sa'āda. 4, 362 S. 4⁰. De 6218. 4⁰. §

16530. Ibn Fāris: Muǧmal al-luġa; 1. — Kairo 1331/1913: Sa'āda. 319 S. De 6260. §

16531. Ibn Ǧinnī: at-Taṣrīf al-mulūkī. 'Unija bi-t. M. Sa'īd b. Muṣṭafa an-Na'sān al-Ḥamawī. — Kairo 1331/1913: Širkat at-tamaddun aṣ-Ṣinā'ijja. 96 S. De 6294. §

16532. Ibn Ǧinnī: al-Haṣā'iṣ [fī 'n-naḥw]; 1. — Kairo 1331/1913: Hilāl. 6, 569 S. De 6295. §

16533. Ibn Hibbān al-Bustī: Rauḍat al-'uqalā wa-nuzhat al-fuḍalā. 'Unija bi-t. M. Amīn al-Ḫānǧī. — Kairo 1328: Kurdistān. 4. 267 S. De 6570. §

16534. Fück, Johann: Muḥammad Ibn Isḥāq. Literarhistor. Untersuchungen. (Frankfurt a. M., phil. Diss. 1921: erw.) — Frankfurt a. M. 1925. 46 S. 4⁰. [Steindr.] ((Vf.)) De 6594. 4⁰.

16535. Ibn al-Kalbī: k. al-Aṣnām. — Le livre des idoles. Texte arabe p. p. Ahmed *Zeki* Pacha. 2. éd. — Le Caire 1924 Impr. Bibl. Ég. 111, IV S. 4⁰ De 6650. 4⁰. §

16536. Ibn Raǧab: Laṭā'if al-ma'ārif fī-mā li-mawāsim al-'āmm min al-waẓā'if. Muṣaḥḥiḥ: M. az-Zahrāwī al-Ġamrāwī. — Kairo: al-Ḥalabī 1342/1924. 368 S. De 6883. §

16537. Ibn ar-Rūmī: Iḫtijār wa-taṣnīf Kāmil Kīlānī wa-bihi muqaddamat ʿAbbās Mahmūd al-ʿAqqād; 1—3. — Kairo (1924); at-Taufīq al-adabijja. 15, 19, 503 S. De 6891. §

16538. Ibn Sahl al-Andalusī: Dīwān, ǧamaʿahu wa-š. A. Ḥu. al-Qarnī. — Kairo 1344/1926: Taraqqī. 124 S. De 7018. §

16539. Saliba, Djémil: Étude sur la métaphysique d'Avicenne. — Paris: Presses Universit. de Fr. 1926 XXV, 213 S. De 7216/150. §

16540. al-Kattānī, Ǧaʿfar b. Idrīs: aš-Šurb al-muḥtaḍar wa 'l-bi'r al-muntaẓar min muʿīn baʿd ahl al-qarn aṯ-ṯāliṯ ʿašar. — [Fes] 1309. 42 S. Lith. De 7850/350. §

16541. al-Marzubānī, M. b. ʿImrān: al-Muwaššaḥ fī maʾāḫiḏ al-ʿulamā ʿalā 'š-šuʿarā. Kairo 1343; Salafijja. 477 S. De 8498. §

16542. Mihjār ad-Dailamī: Dīwān. Ṣaḥḥaḥahu A. Nasīm; 1, 2. — Kairo 1345/1926: Dār al-k. al-M. 4°. De 8598. 4°. §

16543. al-Miknāsī: ar-Rauḍ al-hatūn fī aḫbār Miknāsat az-Zaitūn. — [Fes] 1326. Lith. 32 S. De 8599. §

16544. Mīr Dāmād, M. Bāqir b. M.: al-Qabasāt. — [a. R.: ders.: 2.] Ḫulsat al-malkūt; [3.] al-Īqāẓāt; [4.] Risāla fī maḏhab Arisṭāṭālīs. — [Anh.: 5. Aristoteles] k. Uṯūlūǧijjā Arisṭāṭālīs. — (Teheran 1314.) 323 S. 4°. Lith. De 8602. 4°. §

16545. al-Qāsimī: Iṣlāḥ al-masāǧid min al-bidaʿ wa 'l-ʿawāʾid. — Kairo 1341: Salafijja. 319 S. De 9717/50. §

16546. Quwaidir al-Ḫalīlī, Ḥasan: Nail al-arab fī muṯalaṯāt al-ʿArab. [a. R.:] Taqrīrāt al-maḏkūr. Tasarri al-humūm wa-taǧallub as-surūr. Muṣaddar bi-tarǧumat Quwaidir bi-q. M. Fannī. Muṣ.: ʿAbd-al-Ǧawād Ḫalaf. — Kairo 1320: Ḫairijja. 8, 108, 4 S. 4°. De 9843/5. 4°. §

16547. as-Sakkākī. — Ḫaṭīb Dimašq. — Zakarijjā al-Anṣārī: Fatḥ manzil al-mabānī bi-šarḥ Aqṣā al-amānī fī -'l bajān wa 'l-badīʿ wa 'l-maʿānī ([Umschl.:] Muḫtaṣar as-saʿd, šarḥ Talḫīṣ at-talḫīṣ). ʿUnija bi-t. ʿAlī Manā wa Sālim Riḍwān al-ʿUjūnī. — Kairo 1332/1914: Ǧamālijja. 120 S. De 10203. §

16548. as-Sālimī, Abd-allāh Ḥamīd b. Sallūm: Ǧauhar an-niẓām fī ʿilmai al-adjān wa 'l-aḥkām. — Kairo 1344: ʿArabijja. 8, 765 S. [Abāḍijja-Sekte.] De 10232/250. §

16549. ʿArafa, M. Jāsīn: Dīwān aṯ-ṯaura. Maǧmūʿ mā qīla min aš-šiʿr fī waqāʾiʿ aṯ-ṯaura al-istiqlālijja as-Surijja fī ḫilāl al-ʿām al-awwal min nušūbihā. Waṣf, tafaǧǧuʿ, riṯā, ḥamāsa. — Kairo 1345/1926: ʿArabijja. 128 S., A. De 2420. §

16550. Dammūs, Ḥalīm: al-Maṭāliṯ wa 'l-maṯānī, maǧmūʿa šiʿrijja muṣawwara.— Ṣaidā 1344/1926: ʿIrfān. 208 S., B., Fks. De 2421. §

16551. ʿAbd-ar-Rāziq, ʿAlī: al-Islām wa uṣūl al-ḥukm, baḥṯ fī 'l-ḫilāfa wa 'l-ḥukūma fī 'l-Islām; aṭ-ṭabʿa 2. — Kairo 1344/1925: Miṣr. 20, 103 S. De 2592/50. §

16552. [ʿAbd-ar-Rāziq, ʿAlī.] — Ḥukm haiʾat kibār al-ʿulamā fī kitāb „al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm" wa-ḥukm maǧlis taʾdīb al-quḍāt aš-šarʿijjīn fī wizāra al-ḥuqqānijja bi-faṣl muʾallifihi min al-qaḍā aš-šarʿī. — Kairo (1344/1925): Salafijja. 40 S. De 2592/60. §

16553. Ḥusain, M. al-Ḫiḍr: Naqḍ kitāb „al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm". — Kairo 1344: Salafijja. 302 S. De 2592/63. §

16554. al-Muṭīʻī, M. Baḫīt: Ḥaqīqat „al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm". — Kairo 1344: Salafijja. 407 S. De 2592/66. §

16555. Abū Rāšid, Ḥanā: Ǧabal ad-Durūz . . . Sulṭān Pāšā al-Aṭraš. — Kairo: Zaidān al-ʻUmūmijja 1925. 340 S. De 2894. §

16556. Abū Šādī, A. Zakī: Mafḫarat Rašīd, qaṣīda waṭanijja šāʼiqa maʻa šurūḥ adabijja wa-taʼrīḫijja bi-aqlām nuḫba min mašāhīr al-kuttāb. ʻUnija bi-n.: Ḥasan Ṣāliḥ al-*Ǧiddāwī*. — Kairo 1344/1925: Salafijja. 66 S. De 2895/45. §

16557. Abū Šādī, A. Zakī: Waṭan al-farāʼina, muṯul min aš-šiʻr al-qaumī; 1. — (Kairo 1345/1926): Salafijja. 85, 10 S. De 2895/55. §

16558. Abū Šādī, A. Zakī: Mahā, qiṣṣa ġarāmijja šarqijja. — Kairo [1926]: Salafijja. 127 S., 8 Tf. [Roman.] De 2895/70. §

16559. al-Ǧiddāwī, Ḥasan Ṣāliḥ: Naẓarāt naqdijja fī šiʻr Abī Šādī maʻa taʻqīb bi-qalam an-nāšir. — Kairo 1344/1925: Salafijja, 231, 25 S., 1 B. De 2895/300. §

16560. al-Ǧiddāwī, Ḥasan Ṣāliḥ: al-Adab al-ǧadīd wa-kalimāt fī ʼš-šiʻr wa ʼš-šāʻir. — Kairo 1345/1926: Salafijja. 107 S. [Liter. Aufsätze] De 5036. §

16561. al-Ālūsī, Maḥmūd Šukrī, al-Baġdādī: Bulūġ al-arab fī maʻrifat aḥwāl al-ʻarab. ʻUnija bi-našrihi wa-taṣḥīḥihi wa-ḍabṭihi M. Bahǧat al-Aṯarī; aṭ-ṭabʻa 2; 1—3. — Kairo 1343/1924—25: Raḥmānijja. De 3490. §

16562. al-Ālūsī: aḍ-Ḍarāʼir wa-mā jasūġ li ʼš-šāʻir dūn an-nāṯir; šarraḥahu M. Bahǧat al-Aṯarī al-Baġdādī. — Kairo 1341: Salafijja. 346 S. De 3491. §

16563. al-Ālūsī: Taʼrīḫ Naǧd. ʻUnija bi-t. M. Bahǧat al-Aṯarī. — Kairo 1343: Salafijja. 116 S. De 3491/10. §

16564. Āwāra, Mīrzā ʻAbd-al Ḥusain: al-Kawākib ad-durrijja fī ẓuhūr al-Bābijja wa ʼl-Bahāʼijja. Tarǧuma ʻan al-fārsijja A. Fāʼiq *Rušd*; an-nāšir: ʻIzzat al-ʻAṭṭār; al-ǧuzʼ 1. — (Kairo 1343/1924: ʻArabijja). 462 S. De 3695. §

16565. Badawī al-Ǧabal [Ps. = M. Sul. al-Aḥmad]: Dīwān. — Ṣaidā 1343/1925: Irfān. 207 S. De 3714. §

16566. al-Batanūnī, M. Labīb: ar-Riḥla al-Ḥiǧāzijja li-walī an-niʻam al-ḥāǧǧ ʻAbbās Ḥilmī Pāšā aṯ-ṯānī ḫadīw Miṣr. — Kairo 1327: m. Madrasat wālidat ʻAbbās I. 266 S., Tfn. De 3907. §

16567. al-Ḫālisī, M. [b. Mahdī]: al-Maʻārif al-Muḥammadijja, kitāb falsafī, iǧtimāʻī, aḫlāqī 1. — Baġdād: ʻAṣrijja 1341/1922. 247 S. [vgl. R.M.M. 57.241] De 5214/150. §

16568. Ḥusain, Taha: Ḥadīṯ al-arbaʻāʼ, al-ǧuzʼ [1], 2. — Kairo (1925—)26. De 5602/50. §

16569. Ǧumʻa, M. Luṭfī: aš-Šihāb ar-rāṣid. Baḥṯ taḥlīlī intiqādī wa-radd ʻilmī taʼrīḫī ʻalā kitāb „fī ʼš-Šiʻr al-ǧāhilī". — Kairo: Abū Ḏarr Raʼūf 1344/1926. 7, 317 S. De 5602/60. §

16570. al-Ḥuṣrī, Abū Isḥāq, al-Qairawānī: Zahr al-ādāb wa-ṯamar al-albāb. Mufaṣṣal wa-maḍbūṭ wa-mašrūḥ bi-qalam Dr. Zakī Mubārak 1—4. — Kairo (1923): Raḥmānijja. De 5604. §

16571. Rifʻat Pāšā, Ibrāhīm, al-Liwāʼ: Mirʼāt al-ḥaramain au ar-riḥlāt al-ḥiǧāzijja wa ʼl-ḥāǧǧ wa-mašāʻiruhu ad-dīnijja muḥallātan bi-miʼāt aṣ-ṣuwar aš-šamsijja; 1, 2. — Kairo 1344/1925 m. Dār al-k. al-M. De 6968. §

16572. Ibn Saḥmān, Sul.: Iršād aṭ-ṭālib ilā ahamm al-maṭālib wa [2.] Minhāǧ ahl al-ḥaqq wa ʼl-ittibāʻ fī muḫālafat ahl al-ǧahl wa ʼl-ibtidāʻ. Ṭubiʻā bi-nafaqat ʻAbd-al-ʻazīz b. Saʻūd. — Kairo 1340: Manār. 63, 104, 2 S. [wahhabit.] De 7019. §

16573. Ibn Saḥmān, Sul., an-Naǧdī: al-Hadijja as-sunnijja wa 'l-tuḥfa al-Wahhābijja an-Naǧdijja, maǧmūʿat ḫams rasāʾil. — Kairo 1344: Manār. 136 S. De 7020. §
([Vff.:] ʿAbd-al-ʿazīz al-awwal b. M. b. Saʿūd; ʿAbd-allāh b. M. ʿAbd-al-wahhāb; A. b. Nāṣir b. Maʿmar; ʿAbd-al-laṭīf b. ʿAbd-ar-raḥmān āl ʿAbd-al-wahhāb; M. b. ʿAbd-al-laṭīf āl ʿAbd-al-wahhāb.)

16574. Bāḥiṯat al-bādija [Ps. = Malak Ḥifnī Nāṣif]: an-Nisāʾijjat, maǧmūʿat maqālāt našarat fī 'l-ǧarīda fī mauḍūʿ al-marʾa al-miṣrijja, aṭ-ṭabʿa 2, al-ǧuzʾ 1 wa 2). — Kairo: Taqaddum o. J. [192.] 176, 63 S., 1 B. De 9282/15. §

16575. Taimūr, Aḥmad: Naẓra taʾrīḫijja fī ḥudūṯ al-maḏāhib al-arbaʿa ⟨al-ḥanafī wa 'l-mālikī wa 'š-šāfiʿī wa 'l-ḥanbalī⟩ w-intišāruhā. — Kairo 1344: Salafijja. 45 S. De 10799/80. §

16576. Taimūr, Maḥmūd: (Maǧmūʿa min qiṣaṣ miṣrijja, maǧmūʿa 1—3. — Kairo 1343—44/1925—26: Salafijja). De 10803. §
1. aš šaiḫ Ǧumʿa wa-qiṣaṣ uḫra. — 1343/1925. 16, 201 S.
2. ʿAmm Matwalī wa-qiṣaṣ uḫra. — 1343/1925. 231 S., 1 Tf.
3. aš-šaiḫ Sajjid al-ʿAbīṭ wa-aqāṣīṣ uḫra. — 1344/1926. 216 S., 1 Tf.

16577. Walī-ad-dīn Yakan: Dīwān (ǧamaʿahu Jūsuf-Ḥamdī Yakan). — Kairo 1343/1924: Muqtaṭaf. 127, 4 S., 1 B. De 11625. §

16578. az-Zuruklī, Ḫair-ad-dīn: Mā raʾaita wa-mā samiʿta. — Kairo 1342/1923: ʿArabijja. 190 S. De 12414/5. §

16579. Cheesman, R. E.: In unknown Arabia. — London: Macmillan 1926. XX, 447 S., Tf., A., 1 Kt. Ob 1127. §

16580. Lawrence, T[homas] E[dward] [Pseud. f. T. E. Shaw]: Revolt in the desert [The Seven Pillars of Wisdom, Ausz.]. (4. impr.) — London: J. Cape 1927. 445 S., 16 Tf., 1 Kt. Ob 1178. §

16581. Mackay, Dorothy: The ancient Cities of Iraq. — Baghdad: K. Mackenzie 1926. XIV, 82 S., 9 Tf. Ob 1432. §

16582. Bernard, Augustin: Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de la Tunisie. — Tunis 1924: J. Barlier. 101 S., 9 Tf., 1 Kt. Oc 405. §

16583. Zambaur, E. de: Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam. — Hannover: Lafaire 1927. XII, 388 S., 19 Tf., 5 Kt. 4⁰. ((Or. Sem.)) Ne 635. 4⁰.

16584. Cahour, Joseph: Les dernières Croisades et l'Europe musulmane au Moyen-Age. — Laval: auteur 1926. 89 S. [Steindr.] Ne 74. §

16585. Gsell, S[téphane]; G[eorges] *Marçais*; G[eorges] *Yver*: Histoire d'Algérie. — Paris: Boivin 1927. VI, 327 S., 16 Tf. (Les Vieilles Provinces de France [10.]) Ne 209. §

16586. The Moslem World of to-day. Ed., with a foreword and closing chapter by John R. *Mott*. — London: Hodder a. Stoughton (1925). XV, 420 S. Hb 885. §

16587. Meyerhof, Max: Le Monde Islamique. — Paris: Rieder (1926). 80 S., LIX Tf., 1 Kt. (Bibl. gén. ill. 3.) Ne 317. §

16588. Buhl, Fr[ants]: Muhammeds religiøse forkyndelse efter Qurânen. — København: J. H. Schultz 1924. IV, 201 S. Hb 687. §

16589. Bahá'í Year Book. Vol. 1. Prep. under the superv. of the Nat. Spiritual Assembly of the Bahá'is of the U. S. and Canada with the approval of Shoghi Effendi. — New York: Bahá'í Pubg. Committee 1926. 174 S., Tfn., 4⁰. Hb 674. 4⁰.

16590. Spies, Otto: Islamisches Nachbarrecht nach schafiitischer Lehre. — S. 393—421. (SA.: Z. f. vgl. Rechtswiss. 42, 1927). ((Vf.)) K 525.

Indien.

16591. **Hiralal**: Catalogue of Sanskrit and Prakrit mss. in the Central Prov. a. Berar. — Nagpur 1926: Gov. Pr. 5, LV, 808, 8 S. Eb 389.

16592. **Johansson, K. F.**: Etymologisches und Wortgeschichtliches. — Uppsala: Lundequist (1927). 87 S. (Upps. Univ. Årsskrift 1927. Fil. 1.) ((T.)) Eb 1258.

16593. **Heimann, Betty**: Indische Dichtung. S. 2—4. In: Der Philologe auf der Univ. Folge 2, Nr. 3, Beil. d. Dt. Akad. Rundschau Jg. 8, Nr. 5, 1. Dez. 1925. 4°. ((Vf.)) Eb 4198. 4°.

16594. **Heimann, Betty**: Vergleich der Antithesen europäischen und indischen Denkens. Zur Prüfung der Möglichkeit einer Analogie. — S. 549—562. (SA.: Kant-Studien Bd. 31, 1926.) ((Vf.)) L 513a.

16595. **Agamodaya Samiti Series**. 34—41, 43—50. — Bombay 1923—27. Eb 1285.

16596. **Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhār**. 30, 32, 43, 48, 51, 53, 56—69, 71, 73. — Bombay 1915—27. Eb 1286.

16597. **Kashi Sanskrit Series**. 1—53. — Benares: Hari Das Gupta 1905—26. Eb 1302.

16598. **Vaṇi Vilas Sanskrit Series**. 1, 2, 4, 6, 7, 10—13, 15, 16, 18, 19, 21, 24. — Srirangam 1906—17. ((Or. Sem.)) Eb 1308.

16599. **Vani Vilas Sastra Series**. 1—3, 5, 7, 9—13, 15. — Srirangam 1907 ff. ((Or. Sem.)) Eb 1308a.

16600. **Losch, Hans**: Die Yajñavalkyasmṛti vgl. mit d. Parallelen des Agni- u. Garuḍapurāṇa. Bonn, phil. Diss. — Bonn 1927. 51 S. ((Vf.)) Eb 3987.

16601. **Belvalkar, Shripad Krishna**: An Account of the different existing systems of Sanskrit grammar. — Poona: author 1915. VIII, 148 S., 1 Tab. Eb 4138. §

16602. **Amarasiṃha**. — Sa-ṭīk-Āmarakośamu. — Madras ś. 1756 [1834]. 312 S. [Sanskrittext mit Telugu-Übers.] Eb 2174. §

16603. (**Dāmodara**): Saṅgīta-darpaṇa. Prasiddh karnār Ratansī Līlādhar Ṭhakkar. Muṃbaī: Śrī-Veṅkaṭeśvar-m. 1910. 112 S. [Skr.-Text mit Marāṭhī-Komm.] Eb 2580. §

16604. **Publications** de la Société Asiatique de Varsovie. 6. — Warszawa: Ultima Thule. Bb 1257.
6. **Bhagawadgitā**. Przekład z Sanskrytu St[anisław] F. *Michalskiego*. Wyd. 3. — 1927. XI, 162 S., 1 Tf. ((R.))

16605. **Sanātana Gosvāmin**: sa-ṭīkaṃ śrī-Bṛhad-Bhāgavat-āmṛtam, Nityasvarūpa-Brahmacāriṇā sampāditam, Śacīnandana-Gosvāminā saṃśodhitam. Brindāban Cait. 419 [1904]: Devakīnandana y. 1031 S. Eb 3451. §

16606. **Amitagati**: Sāmāyika-pāṭha. ([Text with transl. by] Ajit Prasada. 3. ed. rev. — Delhi: Jain Mittra Mandal 1925.) 32 S. 12 : 9 cm. (Tract. No. 27.) ((J. M. M.)) Eb 2201.

16607. **Śamāmṛtam**, chāyānāṭakam. — [2.] **Jayavanta-sūri-kṛt** Neminātha-stavan ane [3.] **Somasundara-sūri-kṛt** Raṅgasāgar-Nemi-phāg; saṃśodhak Muni *Dharmavijaya*. — Bhāvnagar Vī. 2449 [1923]. 8, 29 S. [Drei Dichtungen auf Neminātha: 1. Skr. u. Pkr.; 2. Gujarati; 3. Skr., Pkr. u. Guj.] Eb 3448. §

16608. **Jayarāma**: Parṇāla-parvata-grahaṇākhyān marāṭhī bhāṣāntarā-sah. Saṃśodhak: Sadāśiv Mahādev *Divekar*. — (Kalyān: S. M. Divekar) ś. 1845 [1923]. 8, 50 S. Eb 2783. §

16609. Chandidasa [Caṇḍīdās]: Les Amours de Radha et de Krichna, traduites du bengali par *Man'ha* (et Nogendra Nath *Chandra*). — Paris: Stock 1927. 173 S. (Le Cabinet cosmopolite 14.) Ebf . §

16610. Kṛttibās: sacitra sapta-kāṇḍa Rāmāyaṇ, Rāmānanda Caṭṭopādhyāya (*Chatterjee*) sampādit o prakāśit. 7. saṃsk. — Kalikātā: Prabāsī 1333 [1926]. 10, 587 S. Ebf . §

16611. Chatterjee, Sita: The Cage of gold [Sonār khāñcā; Engl.]. Transl. by A. E. *Brown*. — Calcutta: R. Chatterjee 1923. 200 S. Ebf . §

16612. Gaṅgā-Pustakmālā. 6, 10, 12, 13, 27, 29, 31, 39, 40, 44, 45, 49, 51, 58. — Lakhnau 1923—26. [Hindī]. Ebi . §

16613. Sulabh-sāhitya-mālā. 2—9, 13—18. — Prayāg: Hindī-sāhitya-sammelan 1975 [1918]—1983 [1926]. Ebi . §

16614. Sūrdās: Sūr-sāgar, Rādhākṛṣṇadās-dvārā saṃśodhit. — Bambaī: Śrī-Veṅkateśvar-m. V. S. 1980 [1923]. 48, 600 S. 4⁰. Ebi . 4⁰. §

16615. Tulsīdās. — Gosvāmī Tulsīdās viracit Kavitāvalī, sa-ṭīk, Paṇḍit Vāmdev Śarmā. — Ilāhābād: Rāmnarāyan Lāl 1925. 7, 210 S., 1 B. Ebi . §

16616. Tulsīdās. — Gosvāmī Tulsīdās viracit Gītāvalī, sa-ṭīk, Paṇḍit Vāmdev Śarmā. — Ilāhābād: Rāmnarāyan Lāl 1926. 4, 319 S., 1 B. Ebi . §

16617. Tulsīdās. — Gosvāmī Tulsīdās viracit Vinay-patrikā, sa-ṭīk, Paṇḍit Vāmdev Śarmā. — Ilāhābād: Rāmnarāyan Lāl 1925. 9, 4, 309, 14 S., Tfn. Ebi . §

16618. Hariścandra: Bādśāh-darpaṇ arthāt Hindostān-ke Musalmān bādśā-hoṃ-ke samay aur janma ādik mukhya bātoṃ-ke varṇan-kā cakra. — Banāras: Medical Hall Pr. 1884. 24 S. 4⁰. Ebi . 4⁰. §

16619. Pūrṇa, Devīprasād. — Pūrṇa-saṃgrah ⟨svargīya Rāya Devīprasād Pūrṇa-kī cunī huī saras kavitāoṃ-kā saṃgrah⟩. Saṃkalan-kartā Lakṣmīkānt Tripāṭhī, sampādak Kṛṣṇabihārī Miśra. — Lakhnau: Gaṅgā-Pustakmālā 1982 [1925]. 312 S., 1 B. Ebi . §

16620. Bhārgav, Dulārelāl [&] Rūp-Nārāyaṇ Pāṇḍeya: Dvijendra-Lāl Rāy, un-kī jīvanī aur racanā. — Lakhnaū: Gaṅgā-Pustakmālā-K. 1979 [1922]. 44 S. (Cavannī-caritāvalī. 1.) Ebi . §

16621. Kidwai, Mushir Hosain, Shaikh, of Gadia: Hope. (Prose transl. of an Urdu poem). — London: Luzac (1923): Lucknow, Methodist Pubg. House. XIV, 28 S., 1 B. 13,3 : 14,3 cm. Ebl . §

16622. Sudarśan: Bahāristān, nihāyat-hī wa-dilkas pur-aṯar aur sabaq-amōz kahāniyoṇ-kā ḥub-ṣūrat maǧmū'a; bār 2. — Lahore: Rām Kutyā Book Depot 1927. 384 S. [16 Novellen, Urdū.] Ebl . §

16623. Uday-cand. — Mithya Khandan containing The Origin of Jainism. (Transl. from Urdu) by Sri Prem Chand [*Prem-cand*]. 'late name, Nanak Chand', disciple of Sri Swami Ude Chand-ji, 'Gani'. — Ludhiana 1914 Union Pr. Works. 2, 2, 3, 138 S. ((Jain Mitra Mandal, Delhi.)) Ebl . §

16624. Trivedī, Kamalāshankar Prāṇshankar, Rāo Bahādur: Gujarātī bhāṣā-nuṃ bṛhad vyākaraṇ. — Higher Grammar of the Gujarati language. — Bombay: Macmillan 1919. 24, 580 S. Ebr . §

16625. Khabardār, Ardeśar Frāmji: Kalikā. — (Ahmedabad: Āditya m.) V. S. 1982 [1926]. 228 S. [Gujarātī; Dichtung in 365 + 10 Strophen]. Ebr . §

16626. Gāndhī, Mohandās Karamcand: Dakṣiṇ Āphrikā-nā satyāgrah-no itihās. Khaṇḍ 1, 2. — Ahmedabad: Navjīvan Pr. (1980—82 [1923—25]). Ebr . §

16627. Gāndhī-jī, [Mohandās Karamcand]: Yeravḍā-nā anubhav. — Ahmedabad: Navjīvan Pr. 1981 (1925). 155 S. [Kerker-Erinnerungen]. Ebr . §

16628. Turnbull, A.: Nepali grammar and vocabulary. 3. ed. by R[obert] Kilgour. — Calcutta: Thacker 1923. VI, 185 S. Ebs . §

16629. Kilgour, R[obert]. — English-Nepali dictionary from material collected by K., rev. and arranged by H. C. *Duncan* with the assistance of G. P. *Pradhan*. — Darjeeling 1923 Gov. Branch Press. 2, 391 S. Ebs . §

16630. Buddhadharmma. Buddhadharmma Buddhaśāstra Buddhadharmmayā vaṃśāvalī Buddhacitravidyā Nepale Buddhadharmma bauddhavyāparādi mūl mūl-gu khaṃyā puthi. Lekhak va prakāśak: Dharmma Āditya Dharmmācārya. D. 1; 2. — Kalkuttā 2469—70 [1926—27]. [Nepali-Zeitschrift]. ((Hrsg.)) Ebs .

16631. Kulkarṇī, Kṛṣṇājī Pāṇḍurang: Bhāṣāśāstra āṇī Marāṭhī bhāṣā. — Poona: Oriental Book Agency 1925. 6, 2, 4, 244 S., 1 Kt. Ebt . §

16632. Itihās-saṃgraha. Sampādak: Dattātraya Baḷvant *Pārasnīs*, Sātārā. Pustak 1—4. — Mumbaī: Nirṇaya-sāgar ch. 1908—12. [Histor. Zeitschrift, Marāṭhī]. Ebt . §

16633. Sardesāī, Govind Sākhārām: Marāṭhī riyāsat madhyam-vibhāg 1—4. — Mumbaī Gaṇeś Mahādev. Ebt . §
1. 1707—1740. Āvṛtti 2. — 1925. 14, 442, 6 S., 1 Kt., 1 B. 1 Sttf. (Sayājī-sāhityamālā, puṣpa 65.)
2. 1740—1761. — 1921. 2, 4, 521 S., 1 Tf. (S.-s. 66.)
3. 1750—1761. — 1922. 2, 4, 332, 3 S. (S.-s. 68.)
4. 1761—1774. — 1925. 7, 4, 383, 8, S., 2 B., 1 Kt.

16634. Ciṭnīs, Malhār Rāmrāo: Śakakarte śrī-Śiva chatrapatī mahārāj hyāṃceṃ sapta-prakaraṇātmak caritra. — Life of Shivaji the Great by Malhar Ramrao Chitnis. Ed. by R[ao] B[ahadur] Kashinath Narayan Sane. — (Kalyāṇ: K. N. Sāne) 1924. 12, 3, 376 S. [Marāṭhī]. Ebt . §

16635. Keluskar, K. A.: The life of Shivaji Maharaj founder of the Maratha empire. Adapted from the orig. Marathi work by N[ilkant] S. Takakhav. Bombay 1921: Manoranjan Press. XVI, 643 S., 2 B. Ebt . §

16636. Nāga. — Koṭama-rāja-(Bhāskara-mantriputra-)Nāgayāryunicē āndhramunandu miśrakāvyamu-gāraciyiūcina Adhyātma-Rāmāyaṇambanu kāvyambunu. — Madras 1858. 131 S. 4⁰. [Telugu.] Fea . 4⁰. §

16637. Tiruvaḷḷuvar. — The Kural or the maxims of Tiruvalluvar. Transl. by V. V. S. *Aiyar*. 2. ed., 3. thousand. — Sheramadevi, S. India: Bharadvaja Ashrama (1925). LXIII, 287 S. Fed . §

16638. Grignard, A., S. J.: A Grammar of the Oraon language and study in Oraon idiom. — Calcutta: Catholic Orphan Pr. 1924. II, III, 317 S. Fe 4160. §

16639. Buchanan, Francis Hamilton. — Journal of F. B. ⟨afterwards Hamilton⟩ kept during the survey of the districts of Patna and Gaya in 1811—1812. Ed. w. n. a. i. by V[ictor] H[erbert] *Jackson*. — Patna: Gov. Pr. 1925. XXVI, 250, XIII S., 3 Pl., 2 Tf. ((High Commissioner for India.)) Ob 2023.

16640. Man in India. A quarterly record of anthropological science with spec. ref. to India. Ed. by Rai Bahadur Sarat Chandra *Roy*. Vol. 1—7. — Ranchi 1921—27. Oc 1446. §

16640a. Bouglé, C[élestin]: Essais sur le régime des castes. 2. éd. — Paris: Alcan 1927. VIII, 278 S. (Bibl. de philos. contemp. Travaux de l'Année sociol.) Oc 1449. §

16641. Bukhsh, S. Khuda: Studies: Indian and Islamic. — London: Kegan Paul 1927. XII, 275 S. (Trübner's Oriental Series). Bb 1396. §

16642. Smith, Vincent A.: The Oxford History of India. From the earliest times to the end of 1911. 2. ed. Rev. and cont. to 1921 by S. M. *Edwardes*. — Oxford: Clarendon Pr. 1923. 814 S., Tfn., A., 1 Kt. ((Or. Sem.)) Nf 433/11.

16643. Arrien [Arrianus]: L'Inde [Indica]. Texte établi et traduit par Pierre *Chantraine*. — Paris: Les Belles Lettres 1927. 23 S., 24—83 Doppel-S., 85—91, 1 Kt. (Collection des Univ. de France p. sous le patr. de l'Assoc. Guillaume Budé.) Eg 296. §

16644. Vaidya, C. V.: History of mediaeval Hindu India. ⟨Being a History of India from 600 to 1200 A. D.⟩. Vol. 1—3. — Poona: Oriental Book Suppl. Ag. 1921—26. Nf 481. §

16645. Qanungo, Kalikaranjan: Sher Shah. A critical study based on orig. sources. — Calcutta: Kar. Majumder & Co. 1921. IV, 452 S. Nf 352. §

16646. Sarkar, Jadunath: Studies in Mughal India. ⟨Being 'Historical Essays', 2. ed., with 12 new essays added⟩. — Calcutta: M. C. Sarkar; Cambridge: Heffer 1919. 313 S. Nf 389[2]. §

16647. Edwardes, S[tephen] M[eredyth]: Babur: diarist and despot. — London: A. M. Philpot [1926]. 138 S., 5 Tf. Nf 89. §

16648. Du Jarric, Pierre, S. J.: Akbar and the Jesuits. An account of the Jesuit missions to the Court of Akbar (Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales . . . Ausz.). Transl. with introd. and notes by C. H. *Payne*. — London: Routledge (1926). XLVIII, 288 S., 8 Tf. (The Broadway Travellers. Ed. by Sir E[dward] Denison Ross and Eileen Power.) Nf 83. §

16649. Moreland, W[illiam] H[arrison]: India at the death of Akbar. An economic study. — London: Macmillan 1920. XI, 328 S., 1 Kt. K 679. §

16650. Moreland, W[illiam] H[arrison]: From Akbar to Aurangzeb. A study in Indian economic history. — London: Macmillan 1923. XIII, 364 S., 1 Kt. K 680. §

16651. Banerji, Brajendranath: Begam Samru. With a foreword by Jadunath Sarkar. — Calcutta: M. C. Sarkar 1925. XIII, 230 S., 8 Tf. Nf 25. §

16652. Qanungo, Kalika-Ranjan: History of the Jats. A contrib. to the hist. of Northern India. With a foreword by Jadunath Sarkar. Vol. 1. — Calcutta: M. C. Sarkar 1925. Nf 353. §
1. To the death of Mirza Najaf Khan, 1782. — 1925. VII, II, 377 S.

16653. Sencourt, Robert: India in english literature. — London: Simpkin [1925]. X, 468 S., 6 Tf. ((Or. Sem.)) Ef 1053.

16654. British India from Queen Elizabeth to Lord Reading. By an Indian Mahomedan, with a foreword by Sir Theodore *Morison*. — London [usw.]: Pitman 1926. XV, 578 S., 10 Tf. ((Or. Sem.)) Nf 181.

16655. Foster, William, Sir: John Company. — London: Lane (1926). X, 285 S., 22 Tf., 2 Abb. Nf 128. §

16656. Gatty, Reginald: Robert Clive and the founding of British India. — London, New York: Putnam (1927). 206 S., 7 Tf. (Junior History Series [4.].) ((Or. Sem.)) Nf 138.

16657. Dodwell, Henry: The Nabobs of Madras. (Being a familiar account of their life, loves and tribulations in the late 18 th c. compiled from contemp. chronicles.) — London: Williams & Norgate 1926. X, 263 S., 6 Tf. Nf 82/10. §

16658. Davis, H[enry] W[illiam] C[arless]: The Great Game in Asia 1800—1844. — London: Brit. Acad.; Oxford Un. Pr. [1927]. 32 S. (The Raleigh Lecture on history [8.]; S.-A.: Proc. of the Brit. Acad.) ((Or. Sem.)) Nf 76.

16659. Ellenborough, Edward Earl of. — India under Lord Ellenborough, march 1842—june 1844. A selection from the hitherto unpubl. papers and secret despatches of E. Ed. with an intr. and app. by Sir Algernon *Law*. — London: Murray 1926. 60, 211 S., 1 B. Nf 97. §

16660. (Hogarth, D[avid] G[eorge]:) George Nathaniel Curzon Marquess Curzon of Kedleston 1859—1925. — London: Brit. Acad.; Oxford Un. Pr. [1926]. 23 S. (S.-A.: Proceedings of the Brit. Acad.) [Umschlagt.] Nf 71/60. §

16661. Ruling Chiefs, notables and principal officials of the Punjab Indian States. Excl. States in the Punjab States Agency. — Lahore: Supt., Gov. Prg. 1924. 17 S. Nf 237/320. §

16662. States of the Central Provinces. List of chiefs and leading families. — Calcutta: Gov. of I. Central Publ. Branch 1926. 18 S. Nf 237/310. §

16663. Vogel, J[an] Ph[ilipp]: Indian serpent-lore or the Nāgas in Hindu legend and art. — London: A. Probsthain 1926. XIV, 318 S., 30 Tf. 4⁰. ((R.)) Hb 2385. 4⁰.

16664. Radhakrishnan, S[arvapalli]: The Hindu view of life. — London: G. Allen & Unwin; New York: Macmillan (1927 [Ende 1926]). 133 S. L 558/20. §

16665. Shastri, Pashupatinath: Introduction to the Purva Mimamsa. — Calcutta: Ashoke Nath Bhattacharya 1923. XXII, 196, 46 S. L 571. §

16666. Karmarkar, R[aghunath] D[amodar]: A Comparison of the Bhāṣyas of Śankara, Ramanuja, Keśavakaśmirin and Vallabha on some crucial sutras. — Poona: Oriental Book Suppl. Ag. (1920). 63 S. [Umschlagt.] L 518. §

16667. The Jaina Gazette. The monthly organ of the All-India Jaina Association. Ed. by J[agmander] L[al] *Jaini*, C. S. *Mallinath* Jain. Vol. 21—23. — Madras 1925—27. Hb 2712. §

16668. Jain, B(ihārī) L(āl), Chaitanya: Hindī sāhitya-abhidhān. — A lexical course of Hindi-literature. No. 1. — (Bijnor 1925.) (Svalpārgha-jnānaratnamālā. — The Cheap Jewel-Necklace of Knowledge Series. 2.)
1. śrī-Bṛhat-Jain-śabdārnava, khaṇḍ 1. — The Hindi Jain Encyclopaedia. Vol. 1. — 1925. — 62, 286 S. Ebi . §

16669. Bhattacharyya, Harisatya: A comparative study of the Indian science of thought from the Jaina standpoint. — Madras: Devendra Pr. & Pubg. Co. 1925. 87 S. Hb 2718/20. §

16670. Bhattacharyya, Harisatya: Divinity in Jainism. — Madras: Devendra Pr. & Pubg. Co. 1925. 47 S. Hb 2718/25. §

16671. Jain, Champat Rai: The Jaina law. — Madras: Devendra Pr. & Pubg. Co. 1926. XVI, 285 S. K 638. §
(Introd. — Adoption a. sonship. — Marriage. — Property. — Inheritance. — Stridhan. — Maintenance. — Guardianship. — Custom. — — Original texts a. transl.: Bhadrabāhu-saṃhitā. — Vardhamāna-nīti. — Indranandi-Jina-saṃhitā. — Arhan-nīti. — Traivarṇikācāra. — — Jainism a. Dr. Gour's „Hindu code“. — Index.)

16672. Buddhist India. — An ill. Buddhist Quarterly and Buddhist Gazette. Ed. by D. A. Dharmacharyya, Benimadhab Barua. Vol. 1. — (Calcutta) 1927. Hb 2402/30. §

16673. Saunders, Kenneth J.: Buddhism and Buddhists in Southern Asia. — New York: Macmillan Co. 1924. XIII, 75 S. (The World's Living Religions. [2.]) Hb 2614. §

16674. Ōshio Tokusan: Indo Bukkyō-shi chizu. [2. Ausg.] — Tōkyō: Dai-yū-kaku 1925. 4, 23, 9 S., 1 Kt. 4°. [Buddhist. Karte von Indien.] Fg 495. 4°. §

16675. La Vallée Poussin, Louis de: La Morale bouddhique. Avec une préf. de Emile Senart. — Paris: Nouv. Libr. Nat. 1927. XVI, 256 S. (Bibl. frç. de philos. [9.]) Hb 2523/55. §

16676. David, Alexandra: Le Modernisme bouddhiste et le Bouddhisme du Bouddha. — Paris: Alcan 1911. 280 S. Hb 2438. §

16677. Mingana, A[lphonse]: The early Spread of christianity in India. — Manchester: Univ. Pr.; London [usw.]: Longmans 1926. 82 S. (S.-A.: The Bull. of the John Rylands Libr. 10. 2, July 1926.) Je 642. §

16678. Cartwright, B. O.: The student's manual of the Siamese language. — Bangkok 1915: Amer. Presb. Mission Pr.; London: Luzac. VII, 320 S. [Beil.:] Key. 24 S. Ffi . §

16679. Annales du Siam. Trad. de Camille *Notton*. Partie 1. — Paris [usw.]: Charles-Lavauzelle 1926. Ffi . §
1. Chroniques de: Suvaṇṇa Khamdëng, Suvaṇṇa K'ôm Khăm, Siṅhanavati. 1926. XXV, 216 S.

16680. Harrison, Cuthbert Woodville: An ill. Guide to the Federated Malay States. (4. impr.) — London: The Malay States Information Agency 1923. 370 S., Abb., Tfn., 1 Kt. Ob 2631. §

16681. Poerbatjaraka ⟨Lesya⟩: Agastya in den Archipel. — Leiden, phil. proefschrift. — Leiden: Brill 1926. XII, 119, 4 S. Fb 596.

16682. Drewes, Gerardus Willebrordus Joannes: Drie javaansche goeroe's. Hun leven, onderricht en messiasprediking. — Leiden, phil., proefschrift. — Leiden 1925: A. Vros. 212 S. Fb 565.
(Kjai Hasan Maulani van Lengkong; Mas Malangjoeda van Radjawana kidoel; Kjai Noerhakim van Pasir wetan.)

16683. Soebroto: Indonesische sawah-verpanding. — Leiden, jur., proefschrift. — o. O. 1925. XIII, 218 S. K 840.

16684. Straten, Leo Bernard van: De Indonesische Bruidschat. — Leiden, jur., proefschrift. — Gorinchem 1927: J. Noorduyn. 116 S. K 841.

Iran, Kaukasus

16685. Beidar, Paul, Abbé: Grammaire kurde (dialecte de Zakho-Gésirah). — Paris: Geuthner 1926. 77 S. ((R.)) Ec 2693.

16686. Miller, Vsevolod Fedorovic: Osetinsko-russko-nemeckij slovar'. — Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch. Herausg. u. erg. von A[leksandr Arnol'd] *Freiman*. 1. — Leningrad: Akad. Nauk SSSR. 1927. ((R.))
1. A—Z. — 1927. XIII, 618 S. Ec 2837.

16687. Wesendonk, O[tto] G[ünther] von: Aus der kaukasischen Welt. — Berlin: Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-V. [1927]. 367 S., Tfn., 1 Ktsk. ((Vf.)) Ob 1972.

16688. Wesendonk, O[tto] G[ünther] v.: Zur georgischen Geschichte. — S. 125—134. (S.-A.: Klio. Bd. 21, 1927.) ((Vf.)) Ng 855.

Türkisch

16689. Moravcsik, Julius: Ungarische Bibliographie der Turkologie und der orientalisch-ungarischen Beziehungen 1914—1925. — S. 199—236. (S.-A.: Körösi Csoma-Archiv. Bd. 2, 1926.) ((Vf.)) Fa 2260.

16690. (Nāṣīf b. Münim el-Ma'lūf: Inšā-i ǧedīd. — Der-i-se'ādet 1268 m. Ǧerīdet el-ḥawādiṯ.) 16, 139 S. ((O. Rescher.)) Fa 2577/40.

16691. 'Ārif, Meḥemmed: Bašymyza gelenler. Rūsie muḥārebesinīn Anaṭoly qysmyndan we-Miṣr aḥwālyndan we-bu-münāsebetik tanqīdāt-i mühimme-i aḫlāqijjeden bāḥiṯ-dir. Ṭab' 2. — Der-i-se'ādet 1328 Mürettibīn 'Oṯmānijje m. 8, 535 S. ((O. Rescher.)) Fa 2628/40.

16692. Esman und Zejdschan (Esman ile Zejǧan). Ein türk. Volksroman aus Kleinasien, nach e. armen.-türk. Druck. (Einl., Text u. Übers.) von Otto *Spies*. — S.-A.: Anthropos, Bd. 20, 1925.) ((Hrsg.)) Fa 2633. 4⁰.

16693. Rypka, Jan: Báqí als Ghazeldichter. — v Praze: Fr. Řivnáč 1926. 200 S. (Facultas Philos. Univ. Carol. Pragensis. Sbírka pojednání a rozprav. 9.) Fa 2638/200. §

16694. 'Āṭif Bek: Erāḍī qānūn-nāme-i humājūnī šarḥi. — [Istanbol] 1319. Maḥmūd Bek m. 432 S. ((O. Rescher.)) Fa 2635/400.

16695. Dār-ul-funūn Ilāhijjāt fākultesi Meǧmū'asy. Ta'rīḫī, iǧtimā'ī, dīnī, felsefī. Sene 1.—Istanbol 1341/1925—1342/1925: Ewkāf m. ((O.Rescher.)) Fa 2676/15.

16696. (Ḍijā Pāšā): Maqālid-i 'išq. — ([Istanbol] 1301.) 90 S. ((O. Rescher.)) Fa 2681/500.

16697. Ǧāwīd, Meḥmed: 'Ilm-i 'iqtiṣād, kitāb 1, ṭab' 2. — Istanbol 1326 m. 'Āmire. 477 S. ((O. Rescher.)) Fa 2736/500.

16698. Ǧewdet: Ta'rīḫ. Ṭab' 2, ǧild 1—11. — Der-i-se'ādet 1309 m. 'Oṯmānijje. 6 Bde. 4⁰ Fa 2747. 4⁰. §

16699. Ḥāmī-i 'Āmidī: Dīwān. — (Der-i-se'ādet 1272 Ǧerīde-i ḥawādiṯ m.) 138 S. Fa 2783/80. §

16700. Jaḥjā [Dūqagīn]: Menāqib-i ḥaḍret-i Jūsuf . . we-Zulaihā. — (Āsitāne o. J., m. Ṭāṭijūs Djwjdǧjān [?].) 192 S. Fa 2799.

16701. Jaḥjā [Dūqagīn]: Šāh u gedā. — (Āsitāne 1284 m. Ṭāṭijūs Djwjdǧjān [?].) 79 S. Fa 2799/30. §

16702. Kemāl-pāšā-zāde Dīwāny. Nāširī: Aḥmed Ǧewdet. — Der-i-se'ādet 1313 Iqdām m. 189 S. (Āṯār-i eslāfdan. 5.) Fa 2846/120.

16703. Newā'ī, 'Alī Šīr-i: Maḥbūb ul-qulūb. — [Istanbol] 1289 m. 'Āmire. 207 S. Fa 2955/150. §

16704. 'Irāqa dā'ir ḥarb Noṭālary. Hind erkān ḥarbijjesi ṭarafyndan tertīb 1915 senesi šūbāṭynda Simla-da ṭab' we-nešr edilmišdir. — Der-i-se'ādet 1334 m. 'Askerijje. 88 S. ((O. Rescher.)) Fa 2955/780.

16705. Rāšid: Ta'rīḫ, ǧild 1—6. — (Istanbol 1282.) Fa 2973/790. §

16706. Ḥaqqy, Uzun Čaršili Oǧlu Ismā'īl: Anaṭoly türk ta'rīhi waṯīqalaryndan Toqad, Niksar, Ḏile, Ṭurḫal, Pazar, Amasja wilājet qaḍā we-nāḥija merkezlerindeki Kitābeler. — Istanbol 1345/1927 Milli m. 160 S., 24 Taf. 4⁰. ((O. Rescher.)) Fa 3140. 4⁰.
[türk. u. arab. Inschriften.]

16707. Raquette, G[ustaf Richard]: English-Turki dictionary based on the dialects of Kashgar and Yarkand. — Lund: Gleerup; Leipzig: Harrassowitz (1927). II, 139 S. (Lunds Univ. Årsskrift. N. F., Avd. 1, Bd. 23, Nr. 4.) ((R.)) Fa 3285.

Ostasien

16708. Morgan, Evan: Chinese new new terms, with engl. transl., classifications, introd. and indexes. — Shanghai: Kelly & Walsh 1926. XIII, 525 S. 16,5 : 8,5 cm. Ff 291. §

16709. (Lo Kuan-chung): San Kuo, or romance of the three kingdoms. By C. H. *Brewitt-Taylor*. An engl. version of San-kuo chih yen-i. Vol. 1, 2. — Shanghai [usw.]: Kelly & Walsh 1925. Ff 670. §

16710. Ch'ing-hua-hsüeh-pao. — The *Tsing Hua Journal*. 1—4. — Peking 13[1924]—16[1927]. ((T.)) Ff 398/10.

16711. Kou Hong Ming [Ku Hung-ming] et Francis *Borrey*: Le Catéchisme de Confucius. Contrib. à l'ét. de la sociol. chin. — Paris: M. Rivière 1927. 100 S. Ff 612. §

16712. Hung-lou-mêng. [Traum in der roten Kammer, Roman. 120 Kap. in 6 Bdn., 2. Aufl.] — Shanghai: Ya-tung t'u-shu kuan 1926. Ff 547. §

16713. Skrine, C[larmont] P[ercival]: Chinese Central Asia. With an intr. by Sir Francis Younghusband. — London: Methuen; [Boston: Houghton] (1926). XVI, 306 S., Tfn., 2 Ktn. Ob 2539. §

16714. Goodnow, Frank J.: China, an analysis. — Baltimore: John Hopkins Pr. 1926. VIII, 279 S. Ng 118/160. §

16715. T'ang Leang-Li: China in revolt. How a civilisation became a nation. Foreword by Dr. Tsai Yuan-Pei. Pref. by the Hon. Bertrand Russell. — London: N. Douglas (1927). 176 S. Ng 256. §

16716. Wong [Wang] Ching-Wai: China and the nations. Being the draft of the report on internat. problems prep. for the Internat. Problems Committee of the People's Conf. of Delegates at Peking in April, 1925. Rendered into Engl., and ed. with an introd. expl. footnotes and a map by I-Sen *Teng* and John Nind *Smith*. — London: M. Hopkinson 1927. XXIV, 141 S., 1 Kt. Ng 283. §

16717. Cormack, Mrs. J. G. (Annie): Chinese birthday, wedding, funeral, and other customs. (2. ed.) — Peking, Tientsin: Libr. Française 1923. 209 S., Tfn. Oc 1938. §

16718. Hodous, Lewis: Buddhism and Buddhists in China. — New York: Macmillan Co. 1924. XI, 84 S. (The World's Living Religions. 3.) Hb 2494. §

16719. Koop, Albert J. and Hogitarō *Inada*: Meiji benran. Japanese names and how to read them. A manual for art-collectors and students. — London: Eastern Press; Quaritch 1923. X, 552 S. Fg 163. §

16720. Hara, Katsourô: Histoire du Japon des origines à nos jours. — Paris: Payot 1926. 306 S. (Bibl. historique.) Ng 333. §

16721. Kafû, Nagaï: Le Jardin des pivoines, suivi de cinq récits d'écrivains japonais contemporains. Trad. de Serge *Elisséev*. — Paris: Au Sans Pareil 1927. Fg 394. §
(Arai Kiichi: La Journée malheureuse. — Shiga Naoya: Les Feux. — Hasegawa Nyozekan: La Fille du café. — Morita Sôhei: L'Élève diplômée. — Tanizaki Junichirô: Le Secret.)

16722. Batchelor, John: An Ainu-English-Japanese dictionary. 3. ed. — Tokyo: Kyobunkan; London: Kegan Paul 1926. 138, 2, 556, 98 S., 1 B. Fk 12. §
(Bibliography, Grammar, Stories and legends, Ainu-Engl.-Jap. dict., English-Ainu vocabulary.)

Afrika, Ozeanien

16723. **Welman**, C[harles] W[ellesley]: Preliminary Study of the Nzima language. — London: Crown Agents for the Colonies [1926]. 113 S.
[= Zema, Zimba, Amanahea, Appolonia, Amrehia; westl. Goldküste.]
Fd 1175. §

16724. **Patterson**, J. R.: Kanuri songs. With a translation and introd. note, and a preface by H[erbert] R[ichmond] Palmer. — (Lagos 1926 Gov. Pr.) VIII, 31 S. 4⁰. [Umschlagt.] Fd 988. 4⁰. §

16725. **Delafosse**, Maurice: Les Nègres. — Paris: Rieder (1927). 80 S., 59 Tf. (Bibliothèque générale illustrée. 4.) Oc 428. §

16726. **Lindblom**, Gerhard: Afrikanska Strövtåg. „Två års „folklivsstudier i Engelska och Tyska Ost-Afrika. — Stockholm: Åhlén & Åkerlund (1926). 211 S., 53 Abb. auf 20 Tf. Oc 507. §

16727. **Maes**, J[oseph]: Aniota-Kifwebe. Les masques des populations du Congo belge et le matériel des rites de circoncision. — Anvers: De Sikkel; Paris: Les Écrivains Réunis 1924. 63 S., 60 Abb. auf Tf. Oc 509. §

16728. **Ingrams**, W[illiam] H[arold]: Chronology and genealogies of Zanzibar rulers. — Zanzibar: Gov. Printer 1926. 10 S., 2 geneal. Tf. 4⁰. (2⁰.)
Ng 1104. 4⁰. §

16729. **Ray**, Sidney Herbert: A comparative study of the Melanesian Island languages. — Cambridge: Univ. Pr.; Melbourne: Univ. Pr. 1925. XV, 598 S. Fc 220. §

16730. **Dominion Museum Monograph** 2—7. — Wellington, N. Z. 1922—24. Oc 2169. §

16731. **Bell**, James Mackintosh: The Wilds of Maoriland. — London: Macmillan 1914. XIII, 256 S., Tfn., Ktn. ((Notgem.)) Oc 2159.

16732. **Best**, Elsdon: The Maori as he was: a brief account of Maori life as it was in Pre-European days. — Wellington, N. Z.: Dominion Museum 1924. (New Zealand Board of science and art. Manual No. 4.) XV, 280 S., Abb. Oc 2161. §

Orientalische Kunst

16733. **Wiener Beiträge** zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens. *Jahrbuch* des Vereins der Freunde asiat. Kunst und Kultur in Wien. Band 1. 1925/26. — Wien: Krystall-V. 1926. 4⁰. Qa 3. 4⁰. §

16734. **Boreux**, Charles: L'Art égyptien. — Paris, Bruxelles: G. Van Oest 1926. 62 S., 64 Tf. (Bibl. d'hist. de l'art). Qb 32. §

16735. **Migeon**, Gaston: Les Arts Musulmans. — Paris, Bruxelles: G. Van Oest 1926. 48 S., 64 Tf. (Bibl. d'hist. de l'art.) Qb 390. §

16736. **Kelsey**, Francis W[illey]: Excavations at Carthage 1925. A preliminary report. — New York: Macmillan 1926. IX, 51 S., 24 Abb.
Qb 61. §

16737. (**Narasimhachar**, R., Praktana Vimarsa Vichakshana Rao Bahadur): Sravana Belgola. — Madras: Devendra Pr. & Pubg. Co. 1925. 54 S., Abb. Qb 660. §

16738. **Groslier**, George: Angkor. — Paris: H. Laurens 1924. 160 S., 108 Abb. 4⁰. (Les Villes d'Art célèbres). Qb 693/505. 4⁰. §

16739. **Salmony**, Alfred: Die Plastik in Siam. — Hellerau: Avalun-V. 1926. IX, 61 S., 95 Abb. auf 70 Tf., 1 Kt. 4⁰. ((Dr. Richard Samson, Hamburg.)) Qb 728. 4⁰.

16740. With, Karl: Chinesische Kleinbildnerei in Steatit. — Oldenburg i. O.: G. Stalling (1926). 142 S., 7 farb. u. 80 Tf., 47 Abb. 4°. Sacramentum artis.) Qb 790. 4°. §

16741. Boerschmann, Ernst: Chinesische Baukunst. Begleitwort zu der Sonderausstellung . . . in Frankfurt a. M. 1926. — (Berlin 1926: O. v. Holten; Privatdruck.) 28 S., 7 Tfn. Qb 688/30. §

Zur Beachtung!

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat von dem Werke

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie

eine größere Anzahl von Exemplaren übernommen, sie kann daher den Mitgliedern der Gesellschaft das broschierte Exemplar zum Vorzugspreise von M. 27.50 und das gebundene zu M. 29.— postfrei abgeben. (Ladenpreis broschiert M. 33.—, gebunden M. 35.—)

Wir bitten Bestellungen und die gleichzeitige Überweisung des Betrages an die Geschäftsstelle der D.M.G., Herrn F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstraße 16, zu richten.

Protokollarischer Bericht
über die am 28. September 1927
in der Aula der Universität zu Göttingen abgehaltene
Mitgliederversammlung der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Der Vorsitzende, Exzellenz Dr. Friedrich Rosen, eröffnet die Sitzung um 4 Uhr nachmittags und begrüßt die erschienenen Mitglieder. Zu Schriftführern werden auf seinen Vorschlag ernannt die Herren Prof. Dr. Porzig und Dr. Printz, die die Wahl annehmen.

Der Vorsitzende gibt dann das Wort Herrn Geheimrat Prof. Dr. Zimmern, der eine Gedächtnisrede auf Grotefend, den ersten Entzifferer der Keilschriftzeichen hält. Göttingen ist die Stadt, in der Grotefend seine grundlegenden Arbeiten vollendete; die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ehrt also mit besonderer Weihe den großen Gelehrten an dem Orte seines Wirkens.

Herr Franke, als Vertreter des Schatzmeisters F. A. Brockhaus, erstattet sodann den Kassenbericht, der als Anhang zum protokollarischen Bericht abgedruckt werden soll. Zu Prüfern des Kassenberichtes werden die Herren Geheimrat Zimmern und Verlagsbuchhändler Rost gewählt; beide Prüfer haben den Kassenbericht eingehend geprüft. Dem Schatzmeister der Gesellschaft wird also Entlastung erteilt.

Der Vorsitzende dankt der Firma F. A. Brockhaus für ihre so mühevolle und aufopfernde Tätigkeit.

Sodann erstattet Herr Dr. Lüdtke den Geschäftsbericht. Er weist darauf hin, daß die Bilanz des Jahres 1926 nicht ungünstig aussehe, daß aber die Finanzverhältnisse der Gesellschaft im Jahre 1927 eine schwere Belastung aufwiesen. Das Geschäftsjahr 1926 schlösse die ersten fünf Jahre der Tätigkeit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft seit der Umorganisation im Jahre 1921 ab. Der Vorstand der Gesellschaft hätte besonderen Wert darauf gelegt, die Publikationen der Gesellschaft zu fördern, denn darin beruhe ihre Hauptstärke. Leider müsse aber festgestellt werden, daß die Gesamt-Einnahmen geringer seien als die Ausgaben, und daß die vorhandenen Vorräte der neugeschaffenen Verlagswerke sich sehr langsam realisierten. Die Gesellschaft habe die Politik getrieben, für ihre Mitglieder möglichst billige Preise anzusetzen, aber der so gebotene Vorteil sei nicht in dem erwarteten Umfange ausgenutzt worden. Es werde also vom Jahre 1928 an sich die Notwendigkeit ergeben, die Preise heraufzusetzen, um die Finanzen der Gesellschaft nicht zu gefährden.

Der Geschäftsführer wies darauf hin, daß die Orientalistentage in Leipzig, Berlin, München und Hamburg Merksteine in der Entwicklung der Gesellschaft bildeten; er bat die Mitglieder dringend, der Gesellschaft treu zu bleiben und neue Mitglieder zu werben.

Herr Dr. Lüdtke teilte ferner mit, daß er von dem Amte als Geschäftsführer der Gesellschaft zurücktrete und daß der bisherige stellvertretende Geschäftsführer, Herr Prof. Dr. Paul Kahle in Bonn, seine Stelle einnähmen würde. Der bisherige Geschäftsführer wird sich fortan als stellvertretender Geschäftsführer der Ausgestaltung und Propaganda der Publikationen besonders widmen.

Herr Dr. Printz erstattet darauf den Bibliotheksbericht, der in der Zeitschrift abgedruckt wird.

Exzellenz Rosen sprach den besonderen Dank der Gesellschaft an die Notgemeinschaft aus, die unsere Publikationen in großzügigster Weise unterstützt hat. Er wies darauf hin, daß im September 1928 der Deutsche Orientalistentag in Bonn stattfinden soll. Der Vorstand sei sich darüber schlüssig geworden, den Orientalistentag in Deutschland nicht aufzugeben, obwohl im August 1928 in Oxford auch der Internationale Orientalistentag stattfände, an dem diesmal auch die Deutschen teilnehmen würden. Es sei aber doch nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl, die die Reise nach England antreten könnte. Der Deutsche Orientalistentag würde so gelegt werden, daß die Teilnehmer daran gleich nach Oxford weiterreisen könnten.

Herr Prof. Debrunner sprach über die Sammlung Hilprecht in Jena, die der dortigen Universität vermacht worden, für deren Bearbeitung aber ein sachkundiger Gelehrter an der Universität Jena nicht vorhanden sei, weil die orientalische Professur in Jena nicht besetzt ist.

Die Versammlung beschloß, eine Eingabe an die thüringische Regierung zu richten, um auf den Ernst der Lage hinzuweisen. Es wurde eine besondere Kommission ernannt, die die Eingabe ausarbeiten wird.

Herr Geheimrat Steindorff sprach dann Herrn Dr. Lüdtke den Dank des Vorstandes für die bisherige Geschäftsführung aus.

Herr Bibliotheksdirektor Dr. Fick richtete die Frage an den Vorstand der Gesellschaft, wie es mit der Fortsetzung der von Herrn Geheimrat Scherman bearbeiteten Orientalischen Bibliographie stünde. Das Weitererscheinen dieser Bibliographie sei ein dringendes Erfordernis. An der Diskussion beteiligten sich die Herren Menzel, Steindorff und Lüdtke; es wurde darauf hingewiesen, daß beim Internationalen Orientalistentag in Oxford sicherlich das Thema der Orientalischen Bibliographie behandelt werden würde.

Der Vorstand wurde beauftragt, Herrn Geheimrat Scherman die Wünsche der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen.

Der Vorsitzende dankte den Mitgliedern nochmals für ihr Erscheinen, sprach den Schriftführern den Dank der Versammlung aus und schloß die Tagung um 6 Uhr.

Göttingen, 28. Sept. 1927. Rosen. Porzig. Printz.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1926

Einnahmen 1926.

	RM	₰
Kassenbestand laut Abschluß 1925	5663	59
Jahresbeiträge der Mitglieder		
a) Rückständige RM 713.65		
b) 1926 „ 8197.23		
c) 1927 „ 2981.82		
d) 1928 „ 100.—		
e) 1929 „ 8.—		
	12000	70
Einnahmen für ältere Bände der ZDMG. Bd. 1—75, Abhandlungen Bd. 1—15, Werke vor 1921	1018	67
Zeitschrift der D. M. G., Neue Folge Bd. I—V	2458	90
Zeitschrift für Semitistik Bd. I—IV	1148	70
Zeitschrift für Indologie Bd. I—IV	2940	87
Abhandlungen Bd. XVI Heft 1—4, Bd. XVII Heft 1—2	606	70
Sonstige Publikationen nach 1921	1711	86
Anzeigen und Beilagen	330	—
Provision auf Jacut's Wörterbuch	212	40
Allgem. Deutsche Credit Anstalt Leipzig: Zinsen	278	75
Darlehns-Rückzahlung Berlin	300	—
Vergütungen für Sonderdrucke	84	57
Unterstützungen für:		
Zeitschrift für Semitistik. Bd. 6	2400	—
Zeitschrift für Indologie. Bd. 6	2400	—
Wüstenfeld, Tabellen	1000	—
Kleinere Sanskrittexte. Heft 2/3	4100	—
Emergency Society	690	90
Festschrift Orientalistentag	1500	—
Orientalistentag: Teilnehmerkarten	684	—
Unterstützung	600	—
Reisebeihilfen	900	—
Kursgewinn	2248	65
	45279	26

Ausgaben 1926.

	RM	₰
Herstellungskosten:		
Zeitschrift der D. M. G. Bd. 80 N. F. Bd. V Heft 1	2428	85
„ „ „ Anzahlung auf Bd. V Heft 2/3	2156	95
Zeitschrift für Semitistik Bd. IV Heft 2	3554	85
Zeitschrift für Indologie Bd. IV Heft 1	4167	—
„ „ „ Honorare Bd. IV Heft 2	426	50
Kleinere Sanskrittexte Heft 2	5632	65
„ „ Heft 3	3172	30
Festschrift Orientalistentag	1977	65
Mitglieder-Verzeichnis	1273	50
Verzeichnis der Publikationen	91	—
Nachrichten 1926, Nr. 1	203	50
Andere Drucksachen	110	90
Papieranschaffung	735	50
Orientalistentag	872	69
Reiseunterstützungen	950	—
Allgemeine Unkosten	737	26
Reisekosten und kleine Ausgaben	676	17
Bibliothek Halle	1216	—
Ortsgruppe Berlin	200	—
„ Leipzig	5	—
Allgem. Deutsche Creditanstalt Leipzig		
Depotgebühren	6	85
Porti und Spesen	7	80
F. A. Brockhaus, Leipzig		
Provision auf den Absatz an Publikationen	3053	90
Porto-Auslagen für Versendung der Zeitschriften und Korrespondenz	1359	10
Beitrags-Rückzahlungen	16	60
	35082	52

Einnahmen.

Summe der Einnahmen	RM	45279.26
Summe der Ausgaben	RM	35032.52
Bestand	RM	10246.74

Aktiva.

	RM	₰
Vermögen in Wertpapieren und Stiftungen	4725	—
Kassenbestand Dr. Lüdtke	520	56
Darlehn Ortsgruppe Berlin	100	—
Allgem. Deutsche Creditanstalt Leipzig		
Festes Geld	2810	75
Laufendes Konto	36	—
Debitoren	2054	43
	10246	74

Passiva.

	RM	₰

Vermögen.

Wertpapiere, Kurswert 31/XII. 1926.

D. M. G. P. M. 16600.—	RM	1565.25
Fleischer-Stiftung P. M. 12125.—	„	1357.—
Kreysing-Stiftung P. M. 12000.—	„	90.—
Rosen-Stiftung h.fl. 1000.—	„	1712.75
Harrassowitz-Stiftung M. 1500.—	„	1500.—
Kassenbestand Dr. Lüdtke	„	520.56
Allgem. Deutsche Creditanstalt Leipzig	„	1346.75
Darlehn Ortsgruppe Berlin	„	100.—
Debitoren	„	2054.43
	RM	10246.74

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2555 Herr stud. theol. et phil. Kurt Möhlenbrink, Leipzig C 1, Czermaksgarten 10 part. (Heimatadresse: Schleswig, Bahnhofstr. 27, Herrn Oberregierungsschulrat Möhlenbrink.)

2556 Herr Dr. Max Schloessinger, Haag (Holland), Pompstationsweg 5.

2557 Herr Pfarrer Biersteker, Suameer (Holland), Pfarrhaus.

2558 Herr Dr. Franz Haider, Regelsbrunn, Nieder-Österreich.

2559 Herr Bengt Hasselrot, Gripsnas, Mariefred, Schweden.

2560 Herr Pfarrer Raimund Gaebelein, Buckau b/Herzberg a/Elster, Prov. Sachsen.

2561 Herr cand. theol. Dr. Georg Hafner, Gunzenhausen, Nürnbergerstr. 21.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1927 eingetreten:

141 Bibliothek der Staatl. Akademie, Braunsberg i/Ostpr.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr P. Jos. Abs, Bonn a/Rh., Dreieck 9.

Herr Dr. phil. Mohamed Agha-Oglu, Musées des Antiquités, Stamboul.

Herr Dr. Rud. Anthes, Kairo, Gesire Samalek.

Herr Prof. Dr. George A. Barton, Philadelphia, Pa., N. E. Cor. 43rd Spruce Streets.

Herr Prof. Dr. Ludwig Blau, Budapest, Rökk Szillárd utcza 26.

Herr Pastor Lic. theol. Dr. phil. Ernst Ludwig Dietrich, Hamburg 22, Farmsenerstr. 20.

Herr Pfarrer Gerhard Dressel, Kriegheide b/Jacobsdorf, Bez. Liegnitz.

Herr Dr. Herbert W. Duda, D. E. N. L. O. V. Constantinople-Galata, Boite Postale 119.

Herr P. Cassian Frins, Dalheim-Roedgen (Rhld.), Missionskolleg St. Ludwig.

Herr stud. phil. Hans Gottschalk, Freiburg-Günterstal i/Br.

Herr Prof. Dr. Herm. Güntert, Heidelberg, Philosophenweg 3.

Herr Prof. Dr. Hans Haas, Leipzig C 1, Fridericianum II, Schillerstr. 7.

Herr Prof. Dr. I. W. Hauer, Tübingen, Melanchthonstr. 24.

Herr Prof. Dr. Charles A. Hawley, University of Iowa, Iowa U. S. A., Iowa City.

Fräulein Dr. Betty Heimann, Halle a/S., Mühlweg 3.

Herr Prof. Dr. Heinrich Herkenne, Stiftsherr, Aachen, Klosterplatz 6.
Herr stud. phil. Richard Hesse, Halle a/S., Seydlitzstr. 1.
Herr Prof. Dr. Heinrich Hilgenfeld, Jena, Fürstengraben 18.
Fräulein stud. phil. Wally Hoff, Harburg a/E., Am großen Dahlen 4.
Herr Karl Kaiser, Geistlicher Lehrer, Sasbach b/Achern, Hauptstr. 148.
Herr Dr. H. Krahe, Jena, Roonstr. 14, II.
Herr Dr. Karl F. Krämer, Freiburg i/Br., Schillerstr. 48 p.
Herr Prof. Dr. Ernst Leumann, Freiburg i/Br., Dreisamstr. 35.
Herr Giuseppe Mayr, Palermo, Via Gioacchino Ventura 20 (presso Sga Talamo).
Herr Dr. Hugo Mötefindt, Leipzig, Querstr. 31, III.
Herr Prof. Dr. Oskar v. Niedermayer, Berlin W 9, Postschließfach 72.
Herr Prof. Dr. Johs. P. E. Petersen, Kopenhagen, Stockholmsplads 4, III.
Herr Dr. Otto Pretzl, Priester der Erzdiözese München, München, Am Kirchberg 2.
Herr Prof. Dr. Helmut Ritter, Konstantinopel, Arnaoutkeuy, Birindji djadde 87.
Herr Dr. Ettore Rossi, Rom, Via Nazionale 89, Istituto per l'Oriente.
Frau Dozentin Arcimavičiene Rudzinskaité, Kaunas (Litauen), Daukanta 6.
Herr Prof. Dr. H. H. Schaeder, Königsberg i/Pr., Hardenbergstr. 5.
Herr Dr. Stanislaw Schayer, Warschau, Nowogrodzka 25.
Herr Dr. Bruno Schindler, Leipzig S 3, Fockestr. 55.
Herr Priv.-Doz. Dr. Franz Taeschner, Münster i/W., Nienburgstr. 1.
Herr Lic. Dr. Fritz Trummeter, Berlin N 24, Oranienburger Str. 76 a, Domkandidatenstift.
Herr stud. phil. Gerhard Türk, Leipzig C 1, Schließfach 179.
Herr Eduard Vaesen, Stadtingenieur, Weiden b/Köln, Aachener Straße 115.
Herr Hilfsgeistlicher Gerh. Walter, Nürnberg-Buch, Rittersteig 9.
Herr Dozent Dr. Karl With, Köln, Oberländerwaal 14.
Herr Dr. Mojssej Woskin-Nahartabi, Schule für die hebräische Sprache und Literatur „Teschijja", Leipzig, Pfaffendorferstr. 4.
Herr cand. phil. Erich Wulff, Heidelberg, Landfriedstr. 14.
Herr Dr. Walter Wüst, Solln b/München, Josef Weis-Straße.
Sprachwissenschaftliches Seminar der Universität, Heidelberg, Ludwigsplatz.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Prof. Dr. L. Bürchner, München.
Herr Dr. Ernst Diez, Wien.
Herr cand. phil. Viktor Domke, Berlin.
Herr Dr. Emil Forrer, Erkner b. Berlin.
Herr Dr. Paul Max Groth, München.
Herr Prof. Dr. S. Z. Hasan, Aligarh.
Fräulein Stud.-Rätin H. Jahnow, Marburg.
Herr Prof. Dr. Albin König, Leipzig.
Frau Irma Peipers, Düsseldorf.

Herr Studienrat Eugen Rambeau, Halle a/S.
Herr Studienrat Dr. Herm. Schöhl, Hamm.
Herr Prof. Moses Schorr, Warschau.
Herr Georg Schweitzer, Lengenfeld b/Krems.
Herr Dr. M. v. Tseretheli, Berlin.

Verstorben:

Herr Studienrat Dr. Hans Abel, Dresden.
Herr Dr. Kurt Becker, Schwerin.
Herr Prof. Dr. Rich. v. Garbe, Tübingen.
Herr Geh. Reg. Rat Prof. Dr. Alfr. Hillebrandt, Breslau.
Herr Pfarrer Theodor Kreußler, Lobeda.
Herr Prof. Friedrich Landwehr, Hameln a/Weser, Rutenstr. 14.
Herr Dr. E. Graf v. Mülinen, Gerzensee.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

BIBLIOTHEKSBERICHT

Statistik für 1924 (April—Dezember) : 1925 : 1926 (Januar—Juni). Zuwachs: 454 : 1094 : 675 Zugangsnummern mit 632 : 1530 : 932 Bänden; 627 : 1252 : 639 Zeitschriftenhefte. — Leihverkehr: 346 : 406 : 255 Bestellungen, dazu halbjährlich je etwa 500 Verlängerungen. — Post: Briefe ein 381 : 655 : 515, aus 631 : 789 : 707; Pakete ein 109 : 183 : 128, aus 58 : 193 : 125.

Der gedruckte Katalog der Bibliothek (1900) ist noch vorrätig und durch die Geschäftstelle in Leipzig zu beziehen. Die seit langem geplante Neubearbeitung kann, unter den jetzigen Verhältnissen, nur langsam gefördert werden und nur abschnittweise erfolgen. Die Aufarbeitung der Rückstände — Nachlaß Hartmann vor allem — ebenso wie die unerläßlichen Revisionen des Katalogs und der Bestände rücken neben der laufenden Arbeit nur langsam weiter. Soweit wie irgend möglich, soll durch Auskünfte diesem Mißstand in der Benutzung abgeholfen werden.

Die Entleihung erfolgt für Mitglieder entweder durch unmittelbare Bestellung, wobei das Porto für die Rücksendung (eingeschrieben) zu tragen ist, oder durch Vermittlung irgend einer dem deutschen Leihverkehr angeschlossenen Bibliothek (10 Pfennig Gebühr für einen Band).

Von diesem Heft an ist für die Anordnung des Zugangsverzeichnisses nicht mehr das wohl allgemein als unzulänglich empfundene (und für die Neubearbeitung unverwendbare) Katalogschema maßgebend, sondern eine sachgemäße Gruppierung, wobei innerhalb der einzelnen Abteilungen ungefähr folgende Anreihung gilt: Allgemeines, Sprachliches, Texte, Land- und Volkskunde, Geschichte, Religion und Philosophie, Recht und Wirtschaft. Orientalische Kunst und Musik ist als besondere Abteilung ans Ende gesetzt. Trennungsstriche heben Unterteilungen und Gruppen mit geringem Zugang hervor.

WILHELM PRINTZ

ZUGANGSVERZEICHNIS DER BIBLIOTHEK DER D. M. G.

Mitte Juli bis Ende Oktober 1926

I. Ergänzungen

1. Zu Ae 179. Prace Komisji orjentalistycznej Polskiej Umiejętności. Nr. 9. — w Krakowie 1926.

   9. Smieszek, Antoní: Geneza podania greckiego o Memnonie, królu Etjopów. De origine graecae fabulae quae fertur de Memnone rege Aethiopum. 1926. 70 S.
   (S. 68—70: Argumentum latinum.)

2. Zu Af 3ª 4⁰. Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Band 22. Reihe B. Band 12. — Hamburg: Friederichsen 1926.

   22. (B. 12.) Heepe, M[artin]: Jaunde-Wörterbuch. Unter Mitwirkung von P. H(ermann) *Nekes* PSM. bearb. u. herausg. 1926. XIV, 257 S. 4⁰. ((R.))

3. Zu Ah 1615. Jews' College Publications. No. 9. — London: Oxford Un. Pr. 1926.

   9. Hirschfeld, Hartwig: Literary History of Hebrew grammarians and lexicographers accompanied by unpubl. texts. 1926. 109 S.

4. Zu Ba 40. Linguistische Anthropos-Bibliothek. Internationale Sammlung linguistischer Monographien. — Bd. 2, 3. — St. Gabriel-Mödling b. Wien: Anthropos 1924. ((T.))

   2. Grignard, A., S. J.: An Oraon-English Dictionary in the roman character w. numerous phrases ill. on sense a. idiom and notes on tribal customs, beliefs, etc. — St. Gabriel-Mödling; Calcutta: Catholic Orphan Press 1924. VII, 697 S.
   3. Moreira, Alexandre, S. J.: Practical grammatical notes of the Sena language. — St. Gabriel-Mödling; London: Sena Sugar Estates Ltd. 1924. VIII, 168 S.
   [Bantu-Sprache am Zambesi.]

5. Zu Bb 841/150 4⁰. Orientalia. Num. 22. — Roma: Pontif. Inst. Bibl. 1926.

   22. Schneider, Nikolaus: Das Drehem- und Djohaarchiv. Heft 3. 3. Der Götterkult. ⟨2. Teil⟩ Die Tieropfer. 1926. 91 S.

6. Zu Bb 841/160. Orientalia christiana. Num. 25, 26 (= Vol. 6, 4–5). — Roma: Pont. Inst. Or. Stud. 1926.

   25. Špáčil, Theophilus, S. I.: Doctrina theologiae orientis separati de sacramento baptismi. 1926. 85 S.
   26. De Oriente. Documenta et libri. 1926. 68 S.

7. Zu Bb 1223. E. J. W. Gibb Memorial Series. Vol. 6. 7; New Series. 3, 4. 2. — London: Luzac 1924—26.
   6. [Jāqūt.] — The Irshád al-aríb ilá ma'rifat al-adíb or Dictionary of learned men of Yáqút. Vol. 7. 1926.
      [Schluß; Vol. 4 noch in Vorb.]
   N. S. 3. [al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī]. The Mufaḍḍalīyāt . . . Ed. by Charles James Lyall. Vol. 3. Indexes to the arabic text. Compiled by A[nthony] A[shley] *Bevan.* 1924. 360 S. 4⁰.
      [Vol. 1/2: Oxford 1921/18, s. De 8720 4⁰.]
   N. S. 4. 2. [Ǧalāl-ad-dīn.] — The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí. Ed. by Reynold A. *Nicholson.* Vol. 2. 1926.
      2. containing the translation of the first a. second books. 1926. XXIII, 419 S.

8. Zu Bb 1243. Der Alte Orient. Band 25, Heft 4. — Leipzig: Hinrichs 1926.
   25. 4. Jirku, Anton: Der Kampf um Syrien—Palästina im orientalischen Altertum. 1926. 28 S.

9. Zu Bb 1243/5. Beihefte zum Alten Orient. Heft 9. — Leipzig: Hinrichs 1926. ((R.))
   9. Bell, H[arold] I[dris]: Juden und Griechen im römischen Alexandreia. Eine histor. Skizze des alexandrinischen Antisemitismus. 1926. 52 S., 2 Tf.

10. Zu Bb 1255. Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines. Tome 10, 11. — Paris: Leroux 1923—25. §
   10, 11. Mélanges René Basset. Études nord-africaines et orientales p. p. l'Institut des Hautes-Études Marocaines. Tome 1, 2. 1923—25.

11. Zu Bb 1280 4⁰. Harvard Oriental Series. Vol. 26/27, 31/32. — Cambridge, Mass.: Harvard Un. Pr. 1925—26. ((R.))
   26, 27. Vikrama-carita. — Vikrama's Adventures or The Thirty-two Tales of the Throne. A collection of stories about King Vikrama, as told by the thirty-two statuettes that supported his throne. Ed. in four different recensions of the Sanskrit original ⟨Vikrama-charita or Sinhasana-dvatrinçaka⟩ and transl. into Engl. w. an intr. by Franklin *Edgerton.* Part 1, 2. 1926.
      1. Translation, in four parallel recensions. CVI, 266 S.
      2. Text, in four parallel recensions. XIV, 369 S.
   31, 32. Keith, Arthur Berriedale: The Religion and philosophy of the Veda and Upanishads. 1925. XVIII, 312; VII, 313—683.

12. Zu Da 3. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik. Heft 1. — Hannover: Lafaire 1924.
   1. Bergsträßer, G[otthelf]: Zum arabischen Dialekt von Damaskus. 1. 1924. ((Or. Sem.))
      1. Phonetik — Prosatexte. 1924. IV, 111 S.

13. Zu Eb 1290. Sri Balamanorama Series. No. 9. — Madras: Sri Balamanorama Pr. 1926. §
   9. Śaktibhadra: Āścaryacūḍāmaṇi. A drama (sa-vyākhyam). With an introd. by *S. Kuppuswami Sastri.* 1926. 28, 238, 3 S.

14. Zu Eb 1295. Gaekwad's Oriental Series. No. 1—21, 29, 32. — Baroda: Central Libr. 1916—26. ((T.))
   1. Rājaśekhara: Kāvyamīmāṃsā. Ed. w. intr. & notes by the late C. D. *Dalal* and R. A. *Sastry.* Re-issue ⟨Corrected⟩ 1924. XXXIV, 154 S.
   2. Vastupāla: Naranārāyaṇānanda. Ed. w. intr. a. app. by C. D. *Dalal* and R. Anantakrishna *Shastry.* 1916. X, 92, 12 S., 1 Tf.

3. (Ānandagiri.) — Tarka-saṅgraha of Ânandajñâna. Ed. w. intr. by T. M. *Tripâṭhi.* 1917. XXII, 142, 17, 8 S.
4. Prahlādana. — Pârthaparâkrama Vyâyoga of Paramâra Prahlâdanadeva. Ed. w. intr. a. app. by Chimanlal D. *Dalal.* 1917. VIII, 29 S.
5. Rudra. — Râshtrauḍhavaṇśakâvya of Rudrakavi. Ed. by Embar *Krishnamacharya.* W. an intr. by C. D. Dalal. 1917. XXIII, 118, 5 S.
6. Vāmana: Lingânuśâsana with the author's own commentary. Ed. w. intr. a. indexes by Chimanlal D. *Dalal.* 1918. IX, 21, II.
7. Bālacandra-sūri. — Vasantavilâsa-mahâkâvya of Bâlachandra Sûri. Ed. w. intr., an app. a. notes by Chimanlal D. *Dalal.* 1917. XVI, 114, 6.
8. Vatsarāja. — Kālañjarādhipati-Paramardidev-āmātya-kavi-Vatsarāja-praṇīta-rūpaka-ṣaṭkam. A collection of six dramas of Vatsarâja. Ed. w. intr. by Chimanlal D. *Dalal.* 1918. X, 191 S.
   (Kirātārjunīya-vyāyoga. — Karpūra-carita-bhāṇa. — Rukmiṇī-pariṇaya-īhāmṛga. — Tripuradāha-ḍima. — Hāsya-cūḍāmaṇi-prahasanam. — Samudramathana-samavakāra.)
9. Yaśaḥpāla: Moharājaparājaya. [Nāṭaka.] Ed. by Muni *Chaturavijayaji* w. intr. a. app. by C. D. Dalal. 1918. XVII, 14, 135, 20 S., 1 Tf.
10. Jayasiṃha-sūri: Hammîra-mada-mardana. [Nāṭaka. Ed. w. intr.] by Chimanlal D. *Dalal.* 1920. XV, 90, VIII S.
11. Soḍḍhala: Udayasundarîkathâ. W. intr. etc. undertaken a. partly ed. by C. D. *Dalal* and cont. a. finished by Embar *Krishnamacharya.* 1920. 8, II, 158, 9 S.
12. Vādīndra. — Mahávidyá-viḍambana of Bhaṭṭa Vádîndra with the commentaries of Ánandapûrṇa and Bhuvanasundara Sûri and the Daśaśloki of Kulárka Paṇḍita with Vivaraṇa and Vivaraṇa Ṭippaṇa. Ed. w. intr. a. app. by Mangesh Ramakrishna *Telang.* 1920. XLIII, 189, 8 S.
13. Prācīna-Gurjara-kāvyasaṃgrahaḥ. Part I. Ed. by the late C. D. *Dalal.* 1920. 2, 132, 30 S. [Guj. in Nāgarī-Schrift.]
14. Somaprabha ācārya. — Kumârapâla-pratibodha of Somaprabhâchârya. Ed. w. engl. intr., Samskrit Pastâvanâ and Pariśiṣṭa by Munirâja *Jinavijaya.* 1920. XV, 15, 39, 2, 478, 7 S., 1 Tf.
15. (Bhāsarvajna:) Gaṇa-kārikâ (with ṭīkā of unknown author). Ed. by the late C. D. *Dalal.* 1920. X, 57 S.
   (the only work hitherto known dealing with the religious dogmas of the Pâśupatas.)
16. Nārada: Sangita-makaranda. Ed. w. intr. a. app. by Mangesh Râmakrishna *Telang.* 1920. XI, 4, 64 S.
17. Kavīndrācārya. — Kavīndrācārya-sūcipatram. Kavindracharya's list. Ed. w. introd. by R. Ananta Krishna *Sastry.* With foreword by Ganganatha Jha. 1921. XV, 3, 2, 34 S.
   [Hss.-Katalog aus dem 17. Jh.]
18. Vārāha-Gṛhyasūtra. Ed. by R. *Sama Sastry.* 1921. V, 24 S.
19. Lekhapaddhati. Ed. by the late Chimanlal D. *Dalal.* With pref., notes a. glossary by Gajanan K. Shrigondekar. 1925. XI, 130 S.
20. Dhanapāla: Bhavisayattakahā. Partly ed. by the late C. D. *Dalal* and completed w. intr., notes, glossary etc. by the late Pandurang Damodar *Gune.* 1923. 69, 148, 174 S. [Apabhraṃśa.]
21. Dalal, C[himanlal] D.: Jesalamera-Jaina-bhāṇḍāgārīya-granthānāṃ sūcīpatram. A Catalogue of manuscripts in the Jain Bhandars at Jesalmere. Ed. by Lālchandra Bhagawāndās *Gāndhi.* 1923. 70, 101 S.

29. Rāmacandra-sūri. — Nalavilāsa-nāṭakam. Nalavilâsa of Râmachandra Sûri. Ed. by G[ajanan] K. *Shrigondekar* and Lalchandra B. *Gandhi*. With an intr. by the latter. 1926. 40, 91 S., 1 Tf.
32. Bhojadeva, king: Samarâṅgaṇa-sûtradhâra. Ed. by Mahāmahopādhyâya T[aruvai] *Gaṇapati* Sâstrî. Vol. 2. 1925. II, 15, 324 S.

15. Zu Eb 2119. Indische Dichter. Band 3. — Leipzig: Haessel 1926.
3. Bhāsa. — Wâsawadattâ. Ein Schauspiel nach Bhâsa übersetzt von Hermann *Weller*. — 1926. 127 S.

16. Zu Eb 3331. Jinendrabuddhi: Kāśikāvivaraṇapanjikā. Vol. 3. [Schluß.] Rajshahi: Varendra Research Soc. 1925. ((T.))

17. Zu Eb 3694. Vasubandhu: L'Abhidharmakośa. Traduit et annoté par Louis de La Vallée Poussin. Chap. 3. — Paris: Geuthner; Louvain: Istas 1926. ((Or. Sem.))

18. Zu Fd 82. Bantu Studies. Vol. 2, special number. — Johannesburg: Univ. of the Witwatersrand Press 1926. ((T.))
2. Spec. N. *Doke*, Clement M.: The Phonetics of the Zulu language. 1926. XII, 310 S.

19. Zu Ff 1674. Cordier, P[almyr]: Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale. Partie 3. — Paris: Leroux 1915. ((Or. Sem.))
3. Index du Bstan-ḥgyur ⟨Tibétain 180—332⟩. 1915. XI, 562 S.
[1. noch nicht erschienen; Vf. † 5. 9. 1914.]

20. Zu Ne 10. Revue du Monde Musulman. Vol. 62, 63. — Paris: Leroux 1925—26. ((Notgem.))
62. 1925. 225 S., 9 Tf.
(Les cartes de Bowman et la morphologie culturelle de l'Islam. — Em. Dermenghem et Mohammed el Fasi: Un conte fasi: l'histoire du roi des Jnoûn, de sa fille et du fils du sultan. — A. M. Goichon: La vie féminine au Mzab. — In memoriam: H. Cordier, E. G. Browne, H. Moghaddam. — A. Vissière: „La Voix de Mohammad", journal bolcheviste de Pékin. — Une communication de M. Barakatullah. — Livres nouveaux conc. les études isl., 73 ouvr.)
63. 1926. 174 S., 1 Tf.
(L. Massignon et A. M. Kassim: Un essai de bloc islamo-hindou au 17. s.: l'humanisme mystique du prince Dârâ. — J. Castagné: Le Congrès de turkologie de Bakou en mars 1926. — D. Z. T.: Le théâtre en Azerbaidjan. — J. Deny: Moustafa Kemal pacha. I. Sa biogr. ⟨d'après le nouvel Annuaire officiel de Turquie⟩. — Vl. Ivanow: Le „baiser au mendiant" en Perse. — X.: Au sujet de la communication de M. Barakatullah.)

21. Zu Ne 316. Marty, Paul: (Oeuvres. Vol. XIII.) — Paris: Leroux 1926. (Collection de la Revue du Monde Musulman.)
13. Etudes sur l'Islam au Dahomey. Le Bas Dahomey. — Le Haut Dahomey. 1926. 294 S. §

22. Zu Nf 269 4⁰. Memoirs of the Archaeological Survey of India. Nr. 26, 28. — Calcutta: Govt. of India Central Publ. Branch 1926.
26. Krishnasastri, H.: Two Statues of Pallava Kings and five Pallava-Inscriptions in a rock-temple at Mahabalipuram. 1926. 11, V S., 2 Tf.
28. Hirananda Sastri: Bhasa and the authorship of the thirteen Trivandrum plays. 1926. 35 S.

23. Zu Ng 73. La Chine et le monde. Tome 2. — Paris: Les Presses Universit. de France 1926. §
2. 1926. 288 S.
(Tcheng Loh: Lettre. — Wang King Ky: La Chine et ses traitres. — Ouang Hang: Le mouvement des Boxers en Ch. et ses causes

principales. — Raymond Y. C. Ouang: Les négociations officielles sur les évènements de Shanghai du 30 mai 1925. — Siao Wen-shi: La conférence douanière de Pékin. — Sao Fong Wou: La vie politique et sociale du peuple ch. — Tse-Tsuen Liang: Le caractère du Ch. — Yang Kon Ta: Le réveil de la conscience nationale en Ch. — J. Siguret: La France et les derniers évènements de Ch. — Wang King Ky: Discours prononcé à la Fête nationale ch. à Bruxelles. — Scie Ton Fa: Les évènements de Shanghai et les causes profondes du mécontentement général du peuple ch. — Tchang Tchiao: Les incidents de Shanghai et la politique des Grandes Puissances. — Tchang Tchiao: La situation actuelle en Extrême-Orient.)

24. Zu Ng 763. Report by .... on the administration of 'Iraq for the year 1925. — London: HMSO. 1926. 184 S. (Colonial No. 21.) §

25. Zu Qb 310 2°. Forschungen zur islamischen Kunst. 2. — Berlin: D. Reimer 1923. §
2. Die Ausgrabungen von Samarra. Band 1. 1923. 4°.
1. Herzfeld, Ernst: Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik. — 1923. XII, 236 S., 321 A., 101 Tf.

II. Neue Werke

Allgemeines

15830. Orientalia Hamburgensia. Festgabe den Teilnehmern am Deutschen Orientalistentag Hamburg überreicht von der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek. — Hamburg: Staats- u. Univbibl. 1926. VII, 96 S. ((SUB. Hamburg.)) Bb 53.
(Beschreibung der ausgestellten Gegenstände. — Willy *Lüdtke*: Die Uffenbachsche Evangelien-Harmonie. — Bruno Albin *Müller*: Der Dobrudscha-Bote.)

15831. Doklady Akademii Nauk Sojuza Sovetskich Socialističeskich Republik. — *Comptes rendus* de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes. [Serie] B. [1.—3.] — Leningrad 1924—26. 4°. ((T.)) Ae 73/40. 4°.
([bis Juni 1925:] Doklady Rossijskoj Akademii Nauk.)

15832. Sistematičeskij Ukazatel' izdanij Akademii Nauk Sojuza Sovetskich Socialističeskich Republik vyšedšich v svet s 1 janvar 1917 g. po 1 sept-jabrja 1925 g. — Catalogue systématique des publications de l'Académie des sciences ... — Leningrad 1925. XIII, 127 S. ((T.)) Ab 117/30.

15833. The Asiatic Review ⟨formerly „The Asiatic Quarterly Review"⟩. Year 41, N. S. Vol. 22. — London: East a. West 1926. Af 430. §

15834. The Near East and India. A weekly review of the politics and commerce of the Balkan Peninsula, Turkey, Egypt, and the Sudan, Syria, Palestine, Arabia, Iraq, Persia and India. Vol. 29, 30. — London 1926. 4°. Af 400. 4°. §

15835. Mémoires concernant l'Asie Orientale (Inde, Asie Centrale, Extrême-Orient). Publiées par l'Acad. des inscr. et b.-l. sous la dir. de MM. Senart, Barth, Chavannes, Cordier. Tome 1 [mehr n. e.]. — Paris: Leroux 1913. 138 S., 63 Tf. 4°. Bb 819/50. 4°. §
(H. Cordier: Les conquêtes de l'empereur de la Chine. — Ed. Chavannes: L'Instruction d'un futur empereur de Chine en l'an 1193. — Paul Pelliot: A propos du Keng tche t'ou. — A. Foucher: Les images indiennes de la Fortune.)

15836. Jahrbuch, Innsbrucker, für Völkerkunde und Sprachwissenschaft, in Verbindung mit Wilhelm *Planert* und Wilhelm *Oehl* herausg. von Albert *Drexel*. Band 1. — Innsbruck: Afrikan. Institut 1926. ((T.)) Bb 691. 4⁰.

15837. Messages d'Orient. Dir.: Elian J. *Finbert*, C. J. *Suarès*. (Cahier 1, 2.) — Alexandrie, Egypte (1926). Bb 820. §
1. Cahier persan. 1926. 260 S.
2. Cahier musulman et arabe. 1926. 268 S.

15838. Permanent Committee on geographical names for British official use. — London: R. Geogr. Soc. 1921 ff. Oa 155. §
First general List of asiatic names. — July, 1921; corr., March, 1925. 8 S.
Second general List of asiatic names. — July, 1923. 12 S.
First general List of african names. — Dec., 1921; corr., Jan. 1926. 8 S.
First List of names in Tanganyika Territory. — Febr., 1922. 16 S.
First general List of oceanic names ⟨foreign dependencies⟩. — May, 1922. 12 S.
Second and third general Lists of oceanic names ⟨Australian and New Zealand dependencies⟩. — May, 1924. 8 S.
First List of names in ʿIraq ⟨Mesopotamia⟩. — August, 1922. 12 S.
First List of names in Gold Coast and British Togo. — July, 1923. 7 S.
First general List of names in the Empire of India. — May, 1924. 15 S.
First List of names in Fiji. — July, 1925. 8 S.
First List of names in Abyssinia. — July, 1925. 8 S.
First List of names in Palestine. — Febr., 1925. 12 S.

15839. Ethnologische Anthropos-Bibliothek. Internationale Sammlung ethnol. Monographien. — *Bibliothèque* ethnologique Anthropos. Coll. intern. de monogr. ethnol. Direction *P. W. Schmidt*. Bd. 2, Heft 3—5. — St-Gabriel Mödling b. Wien 1923—25. ((T.)) Oc 31.
2.3. Bieber, Friedrich J.: Kaffa. Ein altkuschitisches Volkstum in Inner-Afrika. Bd. 2. 1923.
2. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. 1923. X, 560 S. Tf. 12—22, 29 A.
2.4. Kleintitschen, August, P., M. S. C.: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Paparatava, Neupommern, Südsee. Gesammelt u. vers. mit Einl. u. Erkl. 1924. 509 S.
2.5. Hofmayr, Wilhelm: Die Schilluk. Geschichte, Religion u. Leben eines Niloten-Stammes. Nach P. Banholzers F. S. C. und eigenen Aufzeichnungen dargestellt. XVI, 521 S., 32, 3 Tf.

15840. Origines. Wissenschaftliche Abhandlungen zu den Problemen der Urgeschichte und der Biblischen Geschichte. [Hrsg.: Albert *Drexel*.] Band 1: Der Mensch, sein Ursprung und sein Zusammenhang. Teil 1. — Innsbruck: F. Rauch [1925]. ((T.)) Na 265. 4⁰.
1.1. Drexel, Albert: Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung. Mit e. kulturgesch. e. rassentheoret. u. e. methodisch-krit. Anhang. [1925.] 80 S.

15841. Kagarov, E[vgenij] G.: Pervye šagi evropejskoj nauki. — [Char'kov:] Gosud. Izd'vo. Ukrainy 1923. 57 S., A. ((Vf.)) Na 145/100.

15842. Kagarov, Evg[enij G.] Kak ljudi naučilis' govorit', pisat' i čitat'. — (Char'kov:) Gosud. Izd'vo. Ukrainy 1925. 59 S. ((Vf.)) Na 145/105.

15843. Bolte, Johannes und Georg *Polívka*: Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, neu bearbeitet. Band 1—3. — Leipzig: Dieterich 1913—18. ((Or. Sem.)) G 89.
1. ⟨Nr. 1—60⟩. 1913. VIII, 556 S., 1 Tf.
2. ⟨Nr. 61—120⟩. 1915. V, 566 S.
3. ⟨Nr. 121—225⟩. 1918. VIII, 624 S.

15844. Otto, Rudolf: West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. — Gotha: Leopold Klotz 1926. XIII, 397 S., 1 Tf. (Bücherei der Christlichen Welt). ((R.)) Ha 164.

15845. Eißfeldt, Otto: Vom Lebenswerk eines Religionshistorikers. ⟨Wolf Wilhelm Graf Baudissin⟩. S. 1—42, 1 B. (SA.: ZDMG. 80, 1926.) Nk 76.

Alter Orient

15846. Journal of the egyptian archaeology. Vol. 9—12. — London: Egypt Exploration Soc. 1923—26. 4⁰. ((T.)) Ca 5. 4⁰.

15847. Mattirolo, O[reste]: I vegetali scoperti nella Tomba dell'Architetto Khà e di sua moglie Mirit nella Necropoli die Tebe, dalla Missione Archeologica italiana diretta dal Senatore E(rnesto) Schiaparelli. — S. 545—568. (SA.: Atti d. R. Accad. d. Scienze di Torino, vol. 61, 1926.) ((Verf.)) P 199.
(S. 566—68: Bibliografia.)

15848. The American Journal of semitic languages and literatures. Vol. 30. 2-4, 31—41, 42. 1. — Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1914—25. ((Notgem.)) Da 2.

15849. Sethe, Kurt: Der Ursprung des Alphabets. Die neuentdeckte Sinaischrift. Zwei Abhandlungen zur Entstehungsgeschichte unserer Schrift. Aus den „Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1916/1917" neu abgedruckt. — Berlin: Weidmann 1926. S. 88—161, 437—475. ((R.)) Da 1250.

15850. Forrer, Emil: Forschungen. Band 1, Heft 1; Band 2, Heft 1. — Erkner bei Berlin: Selbstv. 1926. 4⁰. Db 46. 4⁰.
1. 1. Die Arzaova-Länder. 1926. 93 S., 1 Kt.
(Methoden der geogr. Erforschung des Hatti-Reiches. — Grenzbeschreibung des Hûlaja-Fluß-Landes. — Anknüpfung des HFL. an die Arzaova-Länder. — Das HFL. — Das südl. Hatti-Land. — Arzaova. — Mirā und Habālla. — Uilusa, Karkisa, Masa. — Das Seha-Fluß-Land.)
2. 1. 1926. 64 S.
(Astronom. Festlegung des Soppiluljomas, Morsilis u. Amenophis IV. ⟨m. 1 Sk.⟩. — Zur Lage von Kizzuvadna. — Gargamis u. Astata ⟨m. 3 Kt.⟩. — Die pippid-Sprache.)

15851. Bezold, Carl: Babylonisch-Assyrisches Glossar. Nach dem Tode d. Vf. unter Mitw. von Adele Bezold zum Druck gebracht von Albrecht *Götze*. — Heidelberg: Winter 1926. VII, 343 S. 4⁰. Db 259. 4⁰. §

15852. Yale Oriental Series. Babylonian Texts. Vol. 7. — New Haven: Yale Un. Pr.; London: Oxford Un. Pr. 1925. 4⁰. Bb 1280/410. 4⁰.
7. Tremayne, Arch: Records from Erech, time of Cyrus and Cambyses ⟨538—521 B. C.⟩ 1925. 48 S., 74 autogr. Tf. 4⁰.

15853. Schoch, C[arl]: Ammizaduga. — Berlin-Steglitz: Selbstv. 1925. 12 S. [Umschlagt.] Mb 1935.
Schoch, Carl: Die erste Dynastie von Babylon. — S. 107—9. (SA.: Klio. Bd. 20, 1925). ((Vf.)) anMb 1935.

[Beilagen:] Die sechs griech. Dichter-Finsternisse. ([Berlin 1926] 1 Bl.). — Richtigstellung (zu Emil Forrer, Forschungen II. 1. — [Berlin 1926] 1 Bl.). — Die Dattelernte in Alt-Babylon u. d. Fixierung des Monatsanfangs nach dem Neulicht. (S. 138—9. SA.: Z. f. Assyriol. 37., 1926).

15854. Field Museum of Natural History. Anthropology, Memoirs. Vol. 1. No. 1. — Chicago 1925. 4°. ((T.)) Oc 263/5. 4°.

1. 1. Mackay, Ernest: Report on the excavation of the 'A' cemetery at Kish, Mesopotamia. Part 1. 1925. 63 S., 20 Tf. 4°.

15855. Contenau, G(eorges): Contribution à l'histoire économique d'Umma. — Paris: Champion 1915. XLIII, 162 S. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sc. philol. et hist., fasc. 219.) Nc 30. §

15856. Schmidtke, Friedrich: Die Japhetiten der biblischen Völkertafel. (Breslau, kath.-theol., Habil.) (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Band 7.) — Breslau: Müller & Seifert 1926. VIII, 95 S. ((R.)) Na 351.

15857. Debrunner, A[lbert]: Die Sprache der Hethiter. Akad. Antrittsvorlesung, gehalten in Bern, den 29. Januar 1921. — Bern: P. Haupt 1921. 28 S. Dbq 305. §

Juden.

15858. Hebrew Union College Jubilee Volume ⟨1875—1925⟩. — Cincinnati 1925. 521 S., 1 B. ((T.)) Ah 703.

(David *Philipson*: The hist. of the H. U. C. — Kaufmann *Kohler*: The H. U. C. of yesterday and a great desideratum in its curriculum today. — William *Rosenau*: Ezekiel 37: 15—28. What happened to the ten tribes. — Moses *Buttenwieser*: The importance of the tenses for the interpret. of the Psalms. — Julian *Morgenstern*: Trial by ordeal among the Semites and in Ancient Israel. — Henry *Englander*: The Men of the Great Synagogue. — Samuel S. *Cohon*: Palestine in jewish theology. — Jacob Z. *Lauterbach*: The names of the rabbinical schools and assemblies in Babylon. — Jacob *Mann*: Gaonic studies — Harry A. *Wolfson*: The classification of science in medieval jewish philosophy. — Israel *Abraham*: Pico Della Mirandola. — H. G. *Enelow*: Raphael Norzi: a rabbi of the renaiss. — Jacob Rader *Marcus*: Notes on sephardic jewish hist. of the 16. c. — A. Z. *Idelsohn*: Songs a. singers of the synagogue in the 18. c. — Israel *Bettan*: Early reform in contemporaneous responsa. — Joseph *Reider*: Negative tendencies in modern hebrew literature. — Abraham *Cronbach*: The social implications of prayer. — David *Neumark*: The philosophy of Judaism and How it should be taught.)

15859. Gesenius, Wilhelm: Hebräische Grammatik. 29. Aufl. — Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautzsch bearb. 28. Aufl. von Wilhelm Gesenius' hebr. Gramm. verfaßt von G[otthelf] *Bergsträsser*. Mit Beiträgen von M[ark] Lidzbarski. Teil 1, 2. 1. Leipzig: F. C. W. Vogel; (2.:) Hinrichs 1918—26. ((Vf.)) Dh 504 [29].

1. Einleitung, Schrift- und Lautlehre. 1918. VI, 166 S.
2. Verbum. I. Hälfte. 1926. VIII, 85 S.

15860. Abraham, Meyer: Légendes juives apocryphes sur la Vie de Moïse. — Paris: Geuthner 1925. 113 S. Dh 1784. §

(La Chronique de Moïse. — L'Ascension de Moïse. — La Mort de Moïse.)

15861. Šriftn [Schriften] fun jidišn wissenšaftlechn institut. — *Publications of the Yiddish Scientific Institute.* — (*Prace* żydowskiego instytutu naukowego). Bd. 1 [=] Filologiše serje 1. — Vilno: B. Kletskin 1926. 4⁰. ((T.)) Ah 2430. 4⁰.

1. Landau-buch. Dr. Alfred Landau zu zein 75. geburtstog 25. nov. 1925 fun zeine gute freind un talmīdīm. 1926. 428, XXVIII Sp., 1 B. 4⁰. (1. Alfred Landau. — Genealogiše skizze. — Bibliografie. — 2. Leon *Kellner*: An offener briw zu Dr. A. L. — 3. A. *Landau*: Bemerkungen zum jidišn folklor. — 4. S. *Niger*: B. Borochov's plan far a gešichte fun jidiš. — 5. Bernhard *Wachštein*: Di oisbraiterung fun Ignaz Bernštein's lebnswerk (Jüd. Sprichwörter u. Redensarten, 1908). — 6. Elihu *Sosnowik*: Dem ribōn-šel-ōlām's tenāīm. — 7. Ishāk *Riwkind*: Der ba'al-melōche in an alt-jidiš līd. — 8. W. *Staerk*: Aus di alt-jidiš oisrois fun der Minchner meluchišer bibliotek. — 9. P. *Šargorodska*: Der šūre-grīs. — 10. Daniel *Leibl*: A bisl material zu a jidiš werterbuch. — 11. Samuel *Weissenberg*: Di zunemenišn fun jidn in Elisabethgrader kreis (Ukraine). — 12. Š. *Birnbaum*: Dialekt un literatur-lōšn. — 13. Artur *Goldmann*: Di wachnacht bei Wīner jidn zum ōnhēb 15. jarhundert. — 14. N. *Štif*: *Ven den* (bindwerter in der jidišer šprach des XV., XVI. jh.). — 15. L. *Landau*: A nicht-bekanter jidiš-daitšer nūsach fun der Artus-legende. — 16. I. L. *Cahan*: Folks-gesang un folks-līd. — 17. Max *Erik*: Wegn „Māse Brije we-Zimri“. — 18. Z. *Kalmanowitsch*: Der jidišer dialekt in Kurland. — 19. Jakob *Schatzki*: Paris un Vienna. — 20. Zwī Špirn: Di jidiše šprach in Ungarn. — 21. Mōšē *Lerer*: Materialn far a Chelmer idiotikon. — 22. Jūdāh A. *Joffe*: Fun wānen štamt dos wort *ghetto*? — 23. J. *Katz*: Terminologie far stolerei [Tischlerei]. — 24. Max *Weinreich*: Lantuk, di gešichte fun a hemišn nitgutn. — 25. Pinches *Kohn*: Dos eršte poiliš-jidiše werterbuch un zein mehabbēr Lewin Liond'or. — 26. J. *Willer*: Der gramatišer mīn fun di hauptwerter in mizrahgaliziš jidiš. — 27. Nachman *Meisel*: Perez un Šolem-'Aleichem in zere persenliche bezihungen. — 28. H. *Lunski*: Jidiš bei R. Jakob Weiln. — 29. Šōlem *Beilin*: Zum oisleg fun hebreiše werter in jidiš. — 30. Samuel *Lehmann*: Lībe-līder fun ganōwim. — 31. M. W.: Fun di lexikologiše samlung fun Wilna lerer-seminar. — 32. H. *Grünbaum*: Werter oif šlōgn. — 33. S. *Winter*: Kortenšprach. — 34. Max *Grunwald*: Fun M. L. Ehrenreich's literarišer jerūše. — 35. E. *Ringelblum*: Adnotaties un bemerkungen in lōšoin-koideš un alt-jidiš fun 15. jh. — 36. J. *Taglicht*: Di geografiše nemen fun Tschechoslowakei un fun šchenusdiken Burgenland. — 37. N. *Prilutzki*: Jichus-briw fun a mišpoche jidiše zeitumstandswerter mit dem taitš „itzt“. — 38. Th. *Gutman*: A prūr fun a fonetik fun Lodzer jidiš. — 39. Z. *Raišen*: Di deklinazie fun dem šem-ezem in jidiš. — 40. Samuel (M.) *Rubinštein*: Sprichwerter un redensartn. — 41. Evgenij *Kagarow*: Di grund-stichie fun jidišn sintaksis. — 42. Titul un inhalt in engliš.)

15862. Birnbaum, Salomo: Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache. — Leipzig: G. Engel 1922. 55 S. ((Vf.)) Fl 211/5.

15863. Mendale Moicher Sfurim ⟨Schulem Jaankew Abramowitsch⟩: Gesammelte Werke. Autorisierte Übersetzung aus dem Jiddischen von Salomo *Birnbaum*. Band 2. 1, 2, 5. — Berlin: Jüdischer V. 1924—25. ((Übers.)) Fl

2. Der Wunschring [Wünschfingerle]. Teil 1, 2. 1925. 268; 248 S.
5. Die Mähre. 1924. 216 S.

15864. James, Arthur Charles: Taboo among the ancient Hebrews. A study of certain phases of early hebrew legislation. Philadelphia, Thesis in hist. of religions. — Philadelphia: (Un. of Pa.) 1925. 71 S. ((Un.)) Hb 1298.

15865. Glaser, A[lfred]: Geschichte der Juden in Straßburg. (2. Aufl.). Band 1. — Strasbourg 1924: Impr. franç. [übergekl.:] Frankfurt a. M.: J. Kauffmann. Nd 209. §

15866. (Sopher, Arthur:) Chinese Jews. — Shanghai 1926 China Pr. 76 S., 1 Ktsk. [Umschlagt.]. ((Vf.)) Nd 506.

Araber, Islam

15867. Gabrieli, Giuseppe: La Fondazione Caetani per gli studi musulmani. Notizia della sua istituzione e catalogo dei suoi mss. orientali. — Roma: R. Accad. dei Lincei 1926. 96, 6 S., 3 Tf. Bb 280.
[mit arab. Abriß]. ((T.))

15868. Izdanija Turkestanskogo Vostočnogo Instituta. Učebnaja serija. I. Teksty. 1—3. — Taškent 1923. ((T.)) Bb 1226.
1. Ibn Hišām, — Nuḫba min kitāb Sīrat an-nabī. — Otryvki iz žitija Muchammeda po Ibn Chišamu. 1923. 24 S.
2. Semenov, A(leksandr Aleksandrovič): Obrazcy tadžikskich official'nych dokumentov. — Numūna-i inša'āt-i rasmī-i tāǧikī. 1923. 26 S.
3. Ḥusain al-Wā'iẓ al-Kāšifī. — Intiḫāb az Anwār-i Suhailī. — Otryvok iz Anvar-i-Suchäjli Chucejn Vaiz Kašefi. 1923. 16 S.

15869. al-Iskandarijja. Sbornik Turkestanskogo Vostočnogo Instituta v cest' prof. A[leksandra] Ė[duardoviča] *Šmidta*. <25-letie ego pervoj lekcii 15/28 janvarja 1898—1923 g.> — Taškent 1923. ((T., Or.Fak.Taschkent)) Ai 2120.

15870. Harder, Ernst: Deutsch-arabisches und arabisch-deutsches Taschenwörterbuch. Teil 1. — Heidelberg: J. Groos 1919. ((Or. Sem.)) De 1041.
1. Deutsch-Arabisch. 1919. VI, 457 S.

15871. Tállgren, O[iva] J[ohannes]: Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción Alfonsina. Ensayo hispanoárabe fundado sobre un cotejo personal de los manuscritos. — S. 633—718. (Del Homenaje a Menéndez Pidal. Tomo 2. Madrid: Hernando 1925.) ((Vf.)) De 1188.
[Mit handschr. Zusätzen des Vf.] ([Beilage:] Correciones y adiciones. S. 400—401. SA.: Rev. de filol. esp. T. 12, 1925.)

15872. López-Valdemoro y de Quesada, Juan Gualberto, Conde de las Navas: El chascarrillo andaluz. — Madrid 1926. 24 S. (Conferencias dadas en el Centro de intercambio intelectual germano-espanol. 7.) ((G. Moldenhauer)) Eh 740.
[S. 13—15 über maurische Parallelen].

15873. Abū 'ṣ-Ṣalt Umajja b. 'Abd-al-'azīz b. Abī 'ṣ-Ṣalt ad-Dānī: kitāb Taqwīm aḏ-ḏihn. — Rectificación de la mente. Tratado de lógica, por Abusalt de Denia. Texto árabe, traducción y estudio previo por C. Ángel *González* Palencia. — Madrid: Centro de est. hist. 1915. 137, 53 S. (Junta p. ampliación de est. e invest. cientif.) De 2818. §

15874. al-Ahrām. Arabic daily paper est. 1875. Nr. 14913ff. Kairo 11. 2. 1926ff. 65 : 52 cm. ((Or. Sem.)) De 12039. fol. max.

15875. al-Aḫḍarī. — Ḥāšijat Ibrāhīm al-Bāǧūrī 'alā 's-Sullam al-bahī li 'Abd-ar-raḥīm al-Aḫḍarī. — (Kairo 1278 m. al-Ḥaǧar al-fāḫira). 110 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 3014/20.

15876. ʿAlī b. Abī Ṭālib: Nahǧ al-balāġa, wa-hwa mā ǧamaʿahu al-Murtaḍā, maʿa šarḥ Muḥammad *ʿAbdu* al-Miṣrī. al-ǧuzʾ [1.], 2. — Beirut 1885 m. al-Adabijja. ((Nachl. Hartmann.)) De 3352.

15877. Bouyges, Maurice, S. J.: Le „Kitab ad-din wa'd-dawlat" récemment édité et traduit par Mr A. Mingana est-il authentique? Lettre à Monsieur le Directeur de la John Rylands Library, Manchester. — Beyrouth, Juillet 1924. 16 S.
Bouyges, Maurice: Le „Kitab ad-din wa'd-dawlat" récemment édité, traduit et défendu par Mr Mingana n'est pas authentique. Seconde lettre. Beyrouth, Juin 1925. S. 17—20. De 3469/25 §

15878. Andersen, Hans Christian. — Contes d'Andersen traduits en arabe par Carlo *Landberg*. — Kitāb al-maġrib al-muṭrib, muqtaṭaf min ḥikājāt . . . Andersen. Al-ǧuzʾ 1. — Beiroût 1877. 47 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3550.

15879. Asʿad Abū Ṣauwān: Qiṣaṣ al-ʿašara wuzarā, tuḥfat az-zamān fī aḫbar al-malik Zādbuḫt b. Šahrmān. — Beirut 1882 m. al-Adabijja. 160 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3641/250.

15880. al-Aṣmaʿī, Muḥammad ʿAbd-al-ǧawād: al-ʿArab wa aṭwāruhum. Ṭaur al-ʿArab wa 'l-ʿarabijja fī aṭwār al-Ǧāhilijja. Al-ǧuzʾ 1. — Kairo 1331 m. al-Ǧamālijja. 368 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3652.

15881. Bahā-ad-dīn Zuhair al-Muhallabī: Dīwān. — Kairo 1314 m. al-Maḥmūdijja. 143 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 3734/20.

15882. Banū Hilāl. — k. Dīwān al-aitām wa maut al-amīr Abū Zaid wa maut as-sulṭān Ḥasan wa maut al amīr Dijāb ilā āḫir sīrat Banī Hilāl. o. O. u. J. 64 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) De 3847.

15883. al-Buḫārī: at-Taʾrīḫ aṣ-ṣaġīr; wa-jalīhi: al-Buḫārī: k. aḍ-Ḍuʿafā aṣ-ṣaġīr; wa-jalīhi: an-Nasāʾī: k. aḍ-ḍuʿafā al-matrūkīn. — Allahabad: 1325 m. al-Anwār Aḥmadī. 251, 38, 48, 48 S. De 4072. §

15884. al-Būṣīrī. — A Moslem present. An anthology of arabic poems, about the Prophet and the faith of Islam, part 1, containing the famous poem of al-Busaree, well known as Qaṣīda al-Burda li 'l-Būṣarī [!] „The poem of the scarf". With an engl. version a. notes: by Shaikh Faizullāh-Bhāī. — Bombay: author 1893. IX, 34 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4138.

15885. Buzurg b. Šahrijār an-Nāḫudā ar-Rāmhurmuzī: k. ʿAǧāʾib al-Hind barrihi wa baḥrihi wa-ǧazāʾirihi. — Kairo 1326/1908 m. as-Saʿāda. 144 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4171.

15886. ad-Dairabī, Aḥmad: k. muǧarrabāt al-musammā bi-Fatḥ al-malik almaǧīd; wa bi-hāmišihi: Abū ʿAbd-allāh Muḥammad b. Jūsuf as-Sanūsī: k. al-Muǧarrabāt. — Kairo 1316. 106 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 4290/5.

15887. Ibn al-Fāriḍ. — Šarḥ Dīwān al-Fāriḍ li 'š-šaih Ḥasan al-Burīnī wa li 'š-šaih ʿAbd-al-Ġanī an-Nābulusī (bi-taṣḥīḥ Rušaid b. Ġālib ad-Daḥdāḥ. — Marseille 1853 m. Arnaud. 24, 602 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6229.

15888. Ibn al-Fāriḍ. — *Ṣādir*, Salīm Ibrāhīm: k. Īḍāḥ al-ǧāmiḍ fī tafsīr Dīwān al-Fāriḍ. — Beirut 1887 m. al-Adabijja. 176 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6235.

15889. Ibn al-Ǧauzī, Abū 'l-Faraǧ ʿAbd-ar-rahmān [b. ʿAlī]: Naqd al-ʿilm wa 'l-ʿulamā wa Talbīs Iblīs. [Hrsg.:] Muḥammad Munīr ad-Dimašqī. — Kairo 1340 m. as-Saʿāda. 440 S. ((Or. Sem.)) De 6286.
[Brockelmann I, 504, Nr. 38].

15890. Ibn el-Ǧauzî: Das Kitâb el-adkijâʾ <mit einigen Kürzungen> nach dem Druck Cairo 1306 und der Hs. ʿUmûmijje 5341 aus dem Arab. übers. von O[skar] *Rescher*. — Galata 1925. 372 S. (In 70 Ex. als Ms. gedr.) ((Or. Sem.)) De 6287. 4⁰.

15891. Ribera y Tarragó, Julián. — Discursos leidos ante la Real Academia Española en la recepción pública del senor D. Julián Ribera y Tarragó el día 26 de Mayo de 1912. — Madrid 1912: E. Maestre. 94 S. 4⁰. ((Vf.)) De 6307. 4⁰.
(Ribera: Discurso (el Cancionero de Abencuzmán). — Alejandro Pidal y Mon: Discurso.)

15892. Ibn Ḫaldūn. — k. al-ʿIbar wa dīwān al-mubtadaʾ wa ʾl-ḫabar fī ajjām al-ʿarab wa ʾl-ʿaǧam wa ʾl-barbar wa-man ʿāṣarahum min ḏawī ʾs-sulṭān al-akbar; al-ǧuzʾ 1: Muqaddama. Ṭabʿa 3. Bairūt 1900 m. al-Adabijja. 588 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6399.

15893. Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad. — Los Caracteres y la conducta (Aḫlāq wa ʾs-sijar fī mudāwāt an-nufūs). Tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba. Traducción española por Miguel *Asín* [Palacios]. — Madrid: Centro de est. hist. 1916. XXXII, 179 S. (Junta p. ampliación de est. e invest. cientif.) De 6568. §

15894. (Ibn Hišām:) k. Qaṭr an-nadā wa-ball aṣ-ṣadā (bi-mā ʿalā hawāmišihi min naẓm matn al-Qaṭr li-ʿAbd-al-ʿAzīz al-Anṣārī wa-bi-mā jalīhi min aš-šawāhid murattabatan ʿalā ḥurūf al-muʿǧam; bi-taṣḥīḥ Muḥammad b. Ismāʿīl Šihāb-ad-dīn. — Būlāq 1264 Dār-aṭ-ṭibāʿa al-Bahira). 6, 158 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6601.

15895. Ibn Miskawaih: k. al-Fauz al-aṣġar. — Bairūt 1319. 120 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 6783.

15896. Ibn Ṭumlūs, Abū ʾl-Ḥaǧǧāǧ Jūsuf b. Muḥammad: kitāb al-Mudḫal li-ṣināʿat al-manṭiq, al-ǧuzʾ 1. — Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira. Texto árabe y traducción española por Miguel *Asín* [Palacios]. Fasc. 1. — Madrid: Centro de est. hist. 1916. (Junta p. ampliación de est. e invest. cientif.) De 7260. §
1. kitāb al-Maqūlāt wa-kitāb al-ʿibāra. — Categorías. Interpretación. — 1916. XXIX, 153, 109 S.

15897. (Taimūr, ʿĀʾiša ʿIṣma bint Ismāʿīl Pāšā:) Dīwān al-musammā bi-Ḥiljat aṭ-ṭirāz. — (Kairo 1310 m. al-ʿĀmira aš-Šarqijja.) 72 S. ((Nachl. Hartmann.)) De 10800.

15898. Mohammed el Fasi et Emile *Dermenghem*: Contes fasis, recueillis d'après la tradition orale et publiés. Avec une introd. par Emile Dermenghem. 5. éd. — Paris: Rieder 1926. 247 S. (Les Prosateurs étrangers modernes). De .

15899. Miller, Konrad: Mappae Arabicae. Arabische Welt- und Länderkarten des 9.—13. Jahrhunderts in arab. Urschrift, latein. Transkription u. Übertragung in neuzeitl. Kartenskizzen. Mit einl. Texten herausg. Bd. 1, Heft 1—3. Stuttgart: Selbstv. 1926. ((Or. Sem.)) Oa 611. 4⁰.

15900. Mittwoch, Eugen: Aus dem Jemen. Hermann Burchardts letzte Reise durch Südarabien. Bearbeitet. (Bericht von Aḥmad b. Muḥammad al-Ǧarādī.) — Leipzig: D. M. G.; Brockhaus [1926]. 74 S., 28 Tf. 4⁰. (Festgabe für den Vierten Deutschen Orientalistentag in Hamburg.) Ob 1121. 4⁰.

15901. Weiß, Leopold: Unromantisches Morgenland. Aus dem Tagebuch einer Reise. — Frankfurt a. M.: Frankf. Societäts-Dr. 1924. 159 S., Abb. Ob 1663. §

15902. Wüstenfeld, Ferdinand. — Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung. 2. Aufl. Im Auftrage der D. M. G. neu redigiert sowie m. e. Anh.: „Das türkische Sonnenjahr" erweitert u. auf deren Kosten herausg. von Eduard *Mahler*. — Leipzig: D. M. G.; F. A. Brockhaus 1926. 41 S. 4⁰. (2 Ex.) Mb 1993. 4⁰.

15903. Devens, André: Le Roman de l'Émir Séif d'après les anciens textes orientaux. 7. éd. — Paris: H. Piazza (1925). X, 229 S. (Épopées et légendes. [16.]) Nc 124. §

15904. Jung, Eugène: Les coulisses de l'histoire. La Révolte arabe. 1. 2. — Paris: éd. Lux; (2:) Ch. Bohrer 1924—25. Nc 267/10. §

1. De 1906 à la révolte de 1916. — 1924. 199 S.
2. De Juin 1916 à nos jours. La lutte pour l'indépendance. 1925. 221 S.

15905. Jung, Eugène: Questions d'orient. L'Islam sous le joug. <La nouvelle Croisade.> — Paris: auteur 1926. 95 S. Nc 267/20. §

15906. Treaty between the United Kingdom and Iraq and Turkey regarding the settlement of the frontier between Turkey and Iraq tog. w. Notes exchanged Angora, June 5, 1926. — London: HMSO. 1926. (Cmd. 2679. — Turkey No. 1, 1926.) 14 S., 1 Kt. Ng 763/20 §

15907. La Rinascita della Tripolitania. Memorie e studi sui quattro anni di governo del Conte Giuseppe Volpi di Misurata. — Milano: Mondadori 1926. XXVII, 586 S., Tfn., 8 K., A. ((Min. d. Colonie, Roma.)) Ob 1048. 4°.

(Benito Mussolini: Lettera. — Pietro Lanza, Principe di Scalea: Prefazione. — Conte Volpi: Introd. — Luciano Zuccoli: Il Conte Volpi e la riconquista d. Tripolitania. — — Raffaele Calzini: Il paesaggio libico. — Guido Milanesi: Il Sahara. — Francesco Bèguinot: Le popolazioni d. Tr. — Alessandro Trotter: Esame generale d. Tr. sotto l'aspetto fisico. — Filippo Eredia: Climatologia ed idrografia d. Tr. — Rodolfo Micacchi: Tripoli e la Tr. anteriormente all'occupazione italiana. — — Riccardo Astuto di Lucchesi: La situazione politico-militare nel 1921. — Orazio Pedrazzi: Il nuovo indirizzo politico. — Le campagne dal 1922 al 1925. — — Conte Filippo Cavazza: La politica della colonizzazione. — Ugo Niccoli: La pol. finanziaria. — Ernesto Queirolo: La pol. delle comunicazioni. — Angelo Piccioli: La scuola. — Adelgiso Ravizza: La giustizia. — Roberto Paribeni: La ricerca archeologica. — Renato Bartoccini: Gli edifici di interesse stor., art. ed archeol. di Tripoli e dintorni. — Ernesto Palumbo-Cardella: Le opere pubbliche. — Giuseppe Sanarelli: L'opera sanitaria. — Ernesto Queirolo: Gli enti autonomi dell'amministrazione locale. — — Riccardo Astuto di Lucchesi: Il consolidamento d. situazione pol.-mil. — Emanuele De Cillis: La valorizzazione agraria. — Gino Arias: Il commercio marittimo e il credito. — Enrico Niccoli: Il problema industriale in Tr. — Francesco M. Rossi: Le piccole industrie indigene. — Francesco Tucci: La zootecnica d. Tr. — — Salvatore Aurigemma: Il castello di Tripoli di Barberia. — Renato Bartoccini: Il museo di Tripoli. — Pietro Romanelli: La politica romana delle acque in Tr. — Bibliografia d. Tr.)

15908. Jung, Eugène: Les Réformes en Tunisie. — Paris: auteur 1926. 93 S. Nc 267/15. §

(Protectorat Tunisien. — Français et indigènes. — Les droits de la France. — Réformes urgentes.)

15909. Pröbster, Edgar: Tunisiaca. — S. 19—34. (S.-A.: Preuß. Jahrbücher. Bd. 206, Okt. 1926.) ((Vf.)) Nc 419/245.

15910. Pröbster, Edgar: Die Befriedung der Berbern und der Rifkrieg. — S. 147—164. (S.-A.: Preuß. Jahrbücher. Bd. 202 [Nov. 1925].) ((Vf.)) Nc 419/240.

15911. Longás, Pedro: Vida religiosa de los Moriscos. — Madrid: Centro de estudios históricos 1915. LXXX, 319 S. (Junta p. ampliación de est. e invest. cientif.) Hb 859. §

15912. Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients. Hrsg. von Willi *Heffening*. Bd. 1. — Hannover: Lafaire 1925. ((Or. Sem.)) K 306

1. Heffening, Willi: Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh. 1925. XX, 220 S.

15913. Sánchez Pérez, José A.: Partición de herencias entre los Musulmanes del rito Malequí. Con transcripción anotada de dos manuscritos aljamiados. Madrid: Centro de estudios históricos 1914. XV, 312 S., 4 Tf. (Junta p. ampliación de est. a invest. cientif.) K 496. §

15914. Kammerer, A[lbert]: Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie. Le royaume d'Aksum et ses voisins d'Arabie et de Meroë. — Paris: Geuthner 1926. 198 S., 45 Tf., 4 Ktn. Nd 318. §

Indischer Kulturkreis

15915. Śmieszek, Antoni: Iran starożytny w świetle źródeł przedstawił, i Indje starożytne w świetle źródeł przedstawił Stanisław *Schayer*. — Kraków: Krak. Spółka Wydawn. 1926. 32 S. (Teksty źródłowe do nauki historji w szkole średniej, zeszyt 4.) ((S. Schayer.)) Ea 560.

15916. Velankar, H. D.: A descriptive Catalogue of Sanskṛta and Prākṛta manuscripts in the library of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 1. — Bombay: B. B. R. A. Soc.; London: Probsthain 1926. ((T.)) Eb 777. 4⁰.

1. Technical literature. 1926. 147 S.

15917. Annual Report of the Varendra Research Society for 1925—26. — Rajshahi 1926. Getr. Pag., Tfn. ((T.)) Eb 821.

15918. Monographs of the Varendra Research Society Rajshahi. No. 1. — (Rajshahi 1926.) ((T.)) Eb 821/10.

1. Majumdar, N. G.: Nālandā copper-plate of Devapāladeva. 1926. 31 S.

15919. The Heritage of India. [2.] — Calcutta: Association Pr.; London: Oxford Un. Pr. 1926. ((R.)) Eb 836.

2. Macphail, James M.: Aśoka. 2. ed. rev. a. enl. — 1926. 97 S., 1 Tf.

15920. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi zum 75. Geburtstag 〈11. Febr. 1925〉 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, herausg. von Willibald *Kirfel*. — Bonn: F. Klopp 1926. VI, 460 S., 1 B. ((Or. Sem.)) Ai 1100.

15921. Schroeder, Leopold von: Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur. — Leipzig: Haessel 1913. XIII, 430 S., 1 B. ((Or. Sem.)) Eb 874.

15922. Glasenapp, Helmuth v., Hilko Wiardo *Schomerus*, Vishnu S. *Sukthankar*: Indische Literaturen. Heft 1—3. — Wildpark-Potsdam: Akad. Verlagsges. Athenaion [1926]. 4⁰. (Handbuch der Literaturwissenschaft.) ((H. v. G.)) Eb 4194. 4⁰.

15923. Mukerjee, Subodh Chandra: Le Rasa. Essai sur l'esthétique indienne. — Paris: Alcan 1926. VIII, 128 S. Eb 4214. §

15924. Dayānanda-Mahāvidyālaya-saṃskṛta-granthamālā. 1—5, 7. — Lahore: Research Dept. D. A. V. College 1920—24. Eb 1292.

1. The Atharvavedīya Pancha-patalika (Pañcapaṭalikā). Throwing light on the arrangement, division a. text of the Atharva Veda Samhita w. a transl. a. an index of the pratikas. Ed. by Bhagwaddatta (*Bhagavaddatta*). 1920. 14, 39 S.
2. Bhagavaddatta: Ṛgved-par vyākhyān arthāt Ṛgved śākhā hai vā nahīṃ, Ved kis-ne banāyā? ity-ādi viṣayoṃ-par vicār. Bhāg 1. — Lectures on the Rigveda, containing a discussion on the questions of 1. The Rigveda's being a recension, and 2. About the attribution of its authorship. Part 1. — 1920. 4, 6, 96 S. [Hindi.] ((Or. Sem.))
3. The Jaiminiya or Talavakara Upanishad Brahmana. Devanagari text with index. Prep. from the ed. of Hanns Oertel by Pandit *Rama Deva*, w. an introd. [in Hindi] on the hist. of Samaveda literature by *Bhagavad Datta*. — 1921—24. 154, 10 S. ((Or. Sem.))
4. The Dantyosthavidih (Atharvavedīya-Dantyoṣṭhavidhi) or the fourth lakṣaṇa treatise of the Atharva Veda. Ed. w. an intr., transl. a. an index by Pandit *Ramagopala* Sastri. — 1921. 7, 18, 3 S. ((Or. Sem.))
5. Manduki Siksa (Atharvavedīya-Māṇḍūkī-śikṣā) or the phonetical treatise of the Atharva Veda. Ed. from orig. mss. w. an intr., app. a. an index by *Bhagavad Datta*. — 1921. 17, 25, 6, 7 S. ((Or. Sem.))
7. Vālmīki: The Rāmāyaṇa north-western recension critically ed. for the first time from orig. mss. by Pandit Ram *Labhaya*. Ayodhyakāṇḍa. Fasc. 1—4. 1923—24. §

15925. Sanskrit Sahitya Parishad Series No. 2—15. — Calcutta: S. S. P. (1329—33 [1922—26]). Eb 1304/200. §

2. Kālītantram sa-ṭippaṇaṃ Baṅga-bhāṣā-nuvāda-sametaṃ ca, *Satīś-candra*-Siddhāntabhūṣaṇa-Bhaṭṭācārya-sampāditam. — (1329 [1922].) 6, 59, 12 S., 1 Tf.
3. Jayanārāyaṇa: Śaṅkarī-saṅgītam, *Dakṣiṇācaraṇa*-Bhaṭṭācāryeṇa sampāditam. o. J. 3, 26 S.
4. Gadādhara Bhaṭṭācārya: Nava-Muktivāda. With the comm. (ṭīkā) of *Śivarāma*. Ed. with a gloss in Sanskrit (Muktidīpikā) and a purport in Bengali (Tātparya-bibaraṇ) by *Kālīpāda* Tarkacharyya. — (1331 [1924].) VI, 66, 7, 156, 3 S.
5. Raghunandana Bhaṭṭācārya: Durgāpūjā-tattva. Ed. by *Satish Chandra* Siddhantabhushana. (1331 [1924].) 53, 77 S. [Bengali-Schrift.]
6. Aniruddha-bhaṭṭa: Pitṛ-dayitā. Vāśiṣṭha-*Dakṣiṇācaraṇa*-Bhaṭṭācāryeṇa sampāditā. o. J. V, 94 S.
7. Śūlapāṇi: Durgotsava-vivekā Vāsantī-vivekaś ca. *Jīmūtavāhana*-kṛta-Durgotsava-nirnayaḥ, *Vācaspatimiśra*-kṛta-Durgotsava-prakaraṇam, tathā *Nāthācārya*-Cūḍāmaṇi-kṛta-Durgotsava-vivekaś ca, *Satīś-candra* Siddhāntabhūṣaṇa-sampāditāni. (1331 [1924].) 14, 52 S. [Bengali-Schrift.]
8. (Bharata-Mallika:) Kārakollāsaḥ, *Jānakīnātha*-Sāhityaśāstriṇā sampāditaḥ. (1924.) 6, 10 S.
9. Sāyaṇa. — Sāyaṇāchārya's Introduction to the Ṛigveda. Ed. by *Pashupatinath* Shastri. o. J. 18, 80 S.
10. Raghunandana Bhaṭṭācārya: Grahayāga-tattvam. Ed. by *Satish Chandra* Siddhantabhusan. 1925. 20, 39 S., 1 Tf. [Bengali-Schrift.]

11. Nandīśvara: Prabhākaravijaya. Ed. by Vedānta-viśārada *Ananta Krishṇa Śāstrī* and *Ramānāth Śāstrī*, Veda-viśārada. 8, 18, 102 S.
12. Raghunandana Bhaṭṭācārya: Tīrthayātrā-tattvam. Ed. by *Bama Charan* Kavyatirtha Bhattacharyya. (1332 [1925].) 6, 41 S.
13. Dhoyī: Pavanadūtam. Ed. w. crit. a. hist. intr., Sanskrit notes, variants etc. by *Chintaharan Chakravarti.* (1926.) IV, 38, 36, 5 S. ((R.))
14. Kālīpada Tarkācārya: Nala-Damayantīyam, nāṭakam. (1926.) 146 S.
15. Praśastapāda. — Praśastapāda-bhāṣyam [Padārthadharmasaṃgraha]. With Sūkti (Dravyabhāṣyasūkti) on the Bhāṣya by *Jagadīśa* (Bhaṭṭācārya) Tarkālaṅkāra. Ed. with Sūktidīpikā and Bengali elucidation (Tātparya) etc. by *Kālīpada* Tarkāchārya. (1332 [1925].) 23, 212 S.

15926. Geldner, Karl F[riedrich]: Der Rigveda in Auswahl. Teil 1, 2 [mehr n. e.]. — Stuttgart: Kohlhammer 1907—1909. ((Or. Sem.)) Eb. 1633.
1. Glossar. 1907. VI, 220 S.
2. Kommentar. 1909. 242 S.

15927. Schroeder, Leopold von: Mysterium und Mimus im Rigveda. — Leipzig: Haessel 1908. X, 490 S. ((Or. Sem.)) Eb 1661

15928. Upaniṣad. — Īśādy-aṣṭottaraśat-opaniṣadaḥ. — One hundred & eight Upanishads <Īsha & others.> with various readings. Ed. by Wāsudev Laxman Shāstrī *Paṇśīkar.* 3. ed. — Bombay: Nirnaya-Sāgar Pr. 1925. 3, 2, 3, 563 S. Eb 1340. §

15929. Ruben, Walter: Zur indischen Erkenntnistheorie. Die Lehre von der Wahrnehmung nach den Nyāyasūtras III 1. (Erw. aus Bonn, phil. Diss. 1924.) — Leipzig: Harrassowitz 1926. 56 S. ((Vf.)) Eb 2672/20.

15930. Kokileswar (Bhattacharjee) Sastri, Vidyaratna: An Introduction to Adwaita philosophy <Sankara school of Vedanta>. — Calcutta: Univ. 1924. XV, 194 S. Eb 2240/300. §

15931. Śaṅkara: Gāyatrī-tantram, Haridāsa-Guptena prakāśitam — Benares: Chandraprabha Press Comp. 1897. 59 S. Eb 3458/60. §

15932. Mārkaṇḍeya-purāṇa, Devī-māhātmya. — The Dasanga Durga or the Saptasati with the ten Angas complete. To which is added the Kārikā(valī) of Gauḍapāda. 3. ed. — Calcutta, Simla: Thacker, Spink; London: W. Thacker 1924. 253 S., qu. 8°. Eb 3191. §

15933. Viṣṇu-sahasra-nāma-stotram. — Srirangam: Vāṇīvilāsa-m. 1907. 92 S. Eb 3757. §

15934. Pañcatantra. — Tantrākhyāyika. Die älteste Fassung des Pañcatantra. Nach den Hss. beider Rezensionen zum ersten Male herausg. von Johannes *Hertel.* — Berlin: Weidmann 1910. XXVII, 186 S., 1 Tf. 4°. (Abhandlungen d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. 12, 2.) ((Or. Sem.)) Eb 3769. 4°.

15935. Bhāsa. — The Vision of Vāsavadattā <Svapnavāsavadattam>. With stanzas attributed to Bhāsa in various anthologies and extracts bearing on the legend of Udayana from the Ślokasaṃgraha of Buddhasvāmin [!], the Bṛhatkathāmanjarī of Kṣemendra, the Kathāsaritsāgara of Somadeva. Ed. w. introd., engl. transl., exeg., crit., gramm., mythol. a. hist. notes by Lakshman *Sarup.* — Lahore: Das Bros. (1925). X, 77, 86, II, 142 S. ((Or. Sem.)) Eb 2322/300.

15936. Chaṭṭopādhyāya, Kshetreśachandra: The Date of Kālidāsa. II, 79—170. Allahabad 1926: Indian Press. (S.-A.: Allahabad University Studies, Vol. 2.) ((Vf.)) Eb 2971.

15937. Māgha. — Māgha's Śiśupālavadha nach den Kommentaren des Vallabhadēva und Mallināthasūri ins Deutsche übertragen von E[ugen] *Hultzsch*. — Leipzig: Asia Major 1926. VII, 249 S. ((R.)) Eb 3143.

15938. Nandikeśvara. — The Mirror of gesture being the Abhinaya Darpana of Nandikeśvara. Transl. into English by Ananda *Coomaraswamy* and Gopala Kristnayya *Duggirala* w. intr. a. ill. — Cambridge: Harvard Un. Pr.; London: Oxford Un. Pr. 1917. VII, 52 S., XV Tf. ((Or. Sem.)) Eb 3225.

15939. Rājaśekhara. — Pracaṇḍapāṇḍava. Ein Drama des Râjaçekhara zum ersten Male herausg. von Carl *Cappeller*. — Straßburg: Trübner 1885. IX, 50 S. ((Or. Sem.)) Eb 3369.

15940. Anguttara-nikāya. — Die Reden des Buddha aus dem „Angûttaranikāya". Aus dem Pāli zum ersten Male übers. u. erl. von *Nyāṇatiloka*. [Band 1—5.] — München-Neubiberg: O. Schloß (1922—23). ((Or. Sem.)) Eb 4396.

1. Einer- bis Dreierbuch. 2. Aufl. (1923.) XI, 471 S.
2. Viererbuch. 1922. X, 412 S.
3. Das Fünfer-Buch. o. J. VIII, 254 S.
4. Sechser- bis Siebenerbuch. (1922.) XXII, 291 S.
5. Achter- bis Elferbuch. (1922.) XI, 535 S.

15941. Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus dem Pāli zum ersten Male vollst. ins Deutsche übers. von Julius *Dutoit*. Bd. 1—7. — Leipzig: Lotus-V. [usw.] 1908—21. ((Or. Sem.)) Eb 4442.

15942. Leumann, Ernst: Eine Dissimilationsregel. S. 78—92. [S.-A.: Festschrift Friedrich Kluge zum 70. Geb. dargebr. Tübingen 1926.] ((Vf.)) Eb 4624.

[betr. Prakrit *iṇaṃ* neben *imaṃ*. — mit hs. Nachtrag d. Vf.]

15943. Milne, W. S.: Manual of Bengali writing. — Calcutta: Bengal Secr. Book Depôt 1916. 10, 60 S. 4⁰. Ebf . 4⁰. §

15944. Khatrī, Viśvambhar-nāth: Hindī lokokti koṣ, arthāt Hindī-kī pracalit kahāvartoṃ-kā bṛhat saṃgrah jis-meṃ saṃskṛt, phārsī, mārvāḍī, paṃjābhī, pūrvī, bhojpurī ādi bhāṣāoṃ-kī prasiddh kahāvateṃ bhī śāmil kī gaī haiṃ. 1. saṃskaraṇ. Kalkattā: [Selbstv.] samvat 1980 [1924]. 4, 364 S. Ebi . 4⁰. §

15945. Ojhā, Gaurīśankar Hīrācand, Rāi Bahādur Paṇḍit: Rājpūtāne-kā itihās. — The History of Rajputana. Khaṇḍ 1. — Ajmer V. S. 1982 [1926]: Vaidik y. [Hindi.] Ebi . §

15946. Miśra, Gaṇeś-vihārī; Śyām-vihārī Miśra; Śukdev-vihārī Miśra: Hindī-navaratna arthāt Hindī-ke nav sarvotkṛṣṭa kavi. 2. saṃsk. — Lakhnaū: Gaṅgā-Pustakmālā-Kāryālaya, V. S. 1981 [1925]. 16, 40, 628 S., . . . 11 Tf. Ebi . §

(Tulsīdās. — Sūrdās. — Devdatt ⟨Dev⟩. — Bihārīlāl. — Tripāṭhī-bandhu: Bhūṣaṇ Tripāṭhī; Matirām Tripāṭhī. — Keśavdās. — Kabīrdās. — Cand Bardāī. — Bhāratendu Bābū Hariścand.)

15947. Blumhardt, James Fuller: Catalogue of the Hindustani manuscripts in the Library of the India Office. — London: Oxford Un. Pr. 1926. XII, 171 S. ((R.)) Ebi . 4⁰.

15948. Dauq, [Muḥammad Ibrāhīm, Ḫāqānī-i-Hind:] Dīwān. — Delhi 1859 m. Muḥammadī. 184 S. ((Nachl. Hartmann.)) Ebl .

15949. [Alf laila wa-laila; Urdu.] — Hazār dāstān ja'nī har čahār ǧild-i Alf laila-i naṡr. — Cawnpore 1300 [1883] m. Nawal Kišor. 4⁰. Lith., Tfn. ((Nachl. Hartmann.)) Ebl . 4⁰.

15950. Niṣkulānanda-svāmin: Bhakta-cintāmaṇi. — Naḍiyād [Nadiād] 1884. 429 Bl. qu. 4⁰. [Guj. in Nāgarī-Schrift.] ((O. Harrassowitz.)) Ebr . 4⁰.

[aus der von Sahajānand in Kathiawar Anf. d. 19. Jh. gegründeten Svāminārāyan-Sekte.]

15951. Chavan, V. P. Rao Saheb: The Konkan and the Konkani language. — Bombay: (author) 1924. XIX, 59 S. Ebt . §

15952. Ješina, Josef: Romāňi čib oder die Zigeuner-Sprache [Romāňi čib čili Cikánský jazyk, dt.] ⟨Grammatik, Wörterbuch, Chrestomathie⟩. 3. verm. Aufl. ⟨1. deutsche Ausg.⟩ — Leipzig: List & Franke 1886. VI, 240 S. ((Or. Sem.)) Ebx .

15953. Decourdemanche, J[ean] A[dolphe]: Grammaire du Tchingané ou langue des bohémiens errants. — Paris: Geuthner; Leipzig: Harrassowitz [usw.] 1908. 384 S. ((Or. Sem.)) Ebx .

15954. Rulers of India. [29.] — London: Oxford Un. Pr. 1926. ((R.)) Nf 19.

29. Mookerji, Radhakumud: Harsha. Calcutta: University Readership Lectures, 1925. — 1926. 203 S., 1 Tf., 1 Kt.

15955. Goblet d'Alviella, [Eugène] comte: Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde. Nouv. éd. — Paris: Geuthner 1926. VI, 153 S. ((Or. Sem.)) Nf 139.

15956. Smith, Vincent A[rthur]: Akbar the Great Mogul 1542—1605. — 2. ed. rev. — Oxford: Clarendon Pr. 1919. XV, 504 S., 13 Tf. 8 Kt. ((Or. Sem.)) Nf 433/20.

15957. Barbé, Emile: Le Nabab René Madec. Histoire diplomatique des projets de la France sur le Bengale et le Pendjab 1772—1808 d'après nos papiers d'Etat originaux et inédits, et les archives privées de la famille de Madec. — Paris: Alcan 1894. 291 S., 1 B. ((Or. Sem.)) Nf 26.

15958. Curzon of Kedleston, [George Nathaniel Curzon] Marquess: Leaves from a Viceroy's note-book and other papers. — London: Macmillan 1926. X, 414 S., 39 A. ((R.)) Nf 71.

15959. Feudatory States of Bihar and Orissa. List of ruling chiefs and leading personages. — Calcutta: Gov. of India Central Publ. Branch 1924. II, 31 S. Nf 237/300. §

15960. Gait, Edward [Albert]. Sir: A History of Assam. 2. ed. rev. — Calcutta, Simla: Thacker 1926. XIV, 388 S. ((R.)) Nf 133.

15961. Lewis, Frederick: Sixty-four Years in Ceylon. Reminiscences of life and adventure. — [Colombo] Ceylon: The Colombo Apothecaries Comp. (1926). 506 S., 14 Tf. ((R.)) Nf 237/250.

15962. Fisher, Frederick, Bishop: Indians in South Africa. — Calcutta: Association Pr. (1925). 15 S. (S.-A.: The National Christian Council Review.) [Umschlagt.] ((NCC.)) Nf 123.

15963. (Pollock, Fredrick:) Sir Courtenay Peregrine Ilbert G. C. B. 1841—1924. — London: Brit. Acad.; Oxford Un. Pr. [1926]. 5 S. (S.-A.: Proc. of the Brit. Acad.) Nk 450. §

15964. Speyer, J[acobus] S[amuel]: Die indische Theosophie aus den Quellen dargestellt. [De indische Theosophie en hare beteekenis voor ons, dt.] Leipzig: Haessel 1914. [1913.] VIII, 336 S. ((Or. Sem.)) Hb 2002.

15965. Caland, W[illem et] V[ictor] *Henry*: L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique. T. 1, 2. — Paris: Leroux 1906—7. ((Or. Sem.)) Hb 2218.

15966. Garbe, Richard: Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. 2. umg. Aufl. — Leipzig: Haessel 1917. XII, 412 S. ((Or. Sem.)) L 507.

15967. Reiner, Julius: Buddha. — Berlin: Deutsche Bibliothek [1926]. 204 S., Abb., Tf. (Die Unsterblichen. Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben u. Wirken. Bd. 2.) ((R.)) Hb 2605.

15968. Mauthner, Fritz: Der letzte Tod des Gautama Buddha. (3.—5. Tausend.) — München: Gg. Müller 1921. 171 S. ((W. P.)) Ef 481.

15969. Shivdasani, Vishnu: L'Éducation civique aux Indes. [Montpellier, Thèse de lettres.] — Montpellier: Libr. Nouvelle 1926. 164 S., 1 Tf. (Collège des Écossais. Thèse 2.) L 572/300. §

15970. Jayaswal, K[āśī] P[rasād]: Hindu polity. A constitutional history of India in Hindu times. (Part 1, 2.) — Calcutta: Butterworth 1924. XXXII, 219, 277 S. 4⁰. ((R.)) K 641. 4⁰.

15971. Seton, Malcolm C[otter] C[ariston], Sir: The India Office. — London, New York: Putnam (1926). 299 S. (The Whitehall Series. Ed. by Sir James Marchant. [3.].) ((Or. Sem.)) K 751

15972. India in 1924—25. A Statement prepared for presentation to Parliament. By L[aurence] F[rederic] Rushbrook *Williams*. — Calcutta: Govt. of India Central Publ. Branch 1925. XVII, 435 S. ((Or. Sem.)) K 643/200.

15973. Report of Committee appointed to investigate revolutionary conspiracies in India. — London: HMSO. 1918. 93 S. 4⁰. (East India. Sedition Committee, 1918. — Cd. 9190.) K 726. 4⁰. §
(President: Hon. Mr. Justice [Sir Sidney Arthur Taylor] *Rowlatt*.)

15974. Report of the Royal Commission on Indian currency and finance. Vol. 1—5. — London: HMSO. 1926. (Cmd. 2687.) 8⁰ u. 4⁰. K 727. 4⁰. §
1. Report. — 2. 3. Appendices. — 4. 5. Minutes of evidence taken in India.

15975. Advani, Gopal: Étude sur la vie rurale dans le Sind ⟨Inde⟩. Avec un app. sur la Comparaison avec le Languedoc méditerranéen. Montpellier, Thèse de lettres. — Montpellier: Libr. Nouvelle 1926. 98 S., 6 Tf. (Collège des Écossais. Thèse 1.) K 574. §

15976. Tāyumānavar. — Psalms of a Saiva Saint [Tiruppāḍaṭ-ṭiraṭṭu, Ausz., engl.] being selections from the writings of Tāyumānaswāmy transl. into English w. intr. a. notes by T. Isaac *Tambyah*. — London: Luzac 1925. gg, CCVIII, 264 S. Fed . §

15977. Kittel, F[erdinand]: A Grammar of the Kannaḍa language in english comprising the three dialects of the language ⟨ancient, medieval and modern⟩. — Mangalore: Basel Mission 1903. VI, 483 S. Fei . §

15978. Kēśirāja: Śabdamaṇidarpaṇam. — Kēsirāja's Jewel mirror of grammar. Ed. by the late F[erdinand] *Kittel*. Re-ed. by *P. Mangesha Rau*. — Mangalore: Kanarese Mission 1920. XII, 470 S. Fei . §

15979. [Bhīma:] Basavapurāṇam. — Mangalore 1850. 670 S. 4⁰. [Kanares.] Fei . 4⁰. §

15980. Archiv für Rassenbilder. Bildaufsätze zur Rassenkunde herausg. von E(gon) v. *Eickstedt*. 1. — München: J. F. Lehmann 1926. ((Or. Sem.)) Oc 33.
 1. Eickstedt, Egon v.: Tamilen. — 1926. 10 Tf.

15981. Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 1, 2. — Singapore 1923, 1924. ((Notgem.)) Bb 771.

15982. Winstedt, R[ichard] O[laf] and C[harles] O[tto] *Blagden*: Malay Reader. — Oxford: Clarendon Pr. 1917. 196 S. [Antiqua.] Fb 1492. §

15983. Sidney, R. J. H.: Malay Land. „Tanah Malayu". Some phases of life in modern British Malaya. — London: C. Palmer 1926. 300 S., 16 Tf. ((R.)) Ob 2969.

15984. Coupland, R[eginald]: Raffles. 1781—1826. — [London:] Oxford Un. Pr. 1926. 134 S., 1 B., 1 Kt. ((R.)) Ng 1042.

15985. Bloomfield, Leonard: Tagalog texts with grammatical analysis. Part 1—3. — Urbana, Ill.: Univ. of Illinois 1917. 408 S. (Univ. of Illinois Studies in language and literature. Vol. 3, No. 2—4.) ((Notgem.)) Fbp .
 1. Texts a. transl. — 2. Grammatical analysis. — 3. List of formations and glossary.

15986. Tuckermann, Walther: Die Philippinen. Ein kulturgeographischer Rück- und Ausblick. — Leipzig, Berlin: Teubner 1926. 128 S. (Geogr. Schriften, hrsg. von A. Hettner. Heft 2.) ((R.)) Ob 2982.

Iran

15987. Tiemann, Karl: Über die Stellung des attributiven Adjektivs in den Gathas des Avesta. Frankfurt, phil. Diss. Ausz. 1925. 2 Bl. ((Vf.)) Ec 357.

15988. Geldner, Karl F[riedrich]: Die Zoroastrische Religion. ⟨Das Avestā.⟩ — Tübingen: Mohr 1926. (Religionsgesch. Lesebuch, hrsg. von Alfred Bertholet. 2. erw. Aufl. 1.) IV, 54 S. ((Or. Sem.)) Ec 389².

15989. Fihrist-i nusaḫ-i haṭṭī-i fārsī-i Oriental Public Library-i Bankipore musammā bihi Mir'āt al-'ulūm, ǧild 1. — Patna 1925. 4⁰. Ec 1433. 4⁰.
 1. murattaba-i Ḫān Bahādur Maulawī 'Abd-al-muqtadir. 1925. 8, 279 S. 4⁰.

15990. Intišārāt-i Īrānšahr, šumāra 1—14. — Publications Iranschähr. — Berlin-Wilm.: Iranschähr 1342—43, 1304 [1924—26]. ((Or. Sem.)) Ec 1563/5.
 1. Āštijānī, 'Abbās-Ḫān Iqbāl: Qābūs Wašmagīr-i Zijārī, zindagānī-i 'ilmī wa adabī-i-ū. 1342 [1924]. 27 S. (Buzurgān-i Īrān. 1.)
 2. Bihrūz, Ḏabīḥ-Allāh, Aqā: Ǧīǧak 'Alī-šāh jā auḍā'-i darbār-i Īrān dar čand sāl-i pīš. 1342 [1924]. 48 S.
 3. Kāẓim-zāda, Ḥusain, Irānšahr: Taǧallijāt-i rūḥ-i īrānī dar adwār-i ta'rīḫī. — 1342 [1924]. 96 S.
 4. Kāẓim-zāda, Ḥusain: Rustam-u-Suhrāb. — Rostam et Sohrab. Drame en 5 actes, tiré du „Livre des Rois" de Firdovsi, p. H. Kazemzadeh. — 1342 [1924]. 64 S.
 5. Ḫāqānī: Aiwān-i Madāīn. — Aïwan-i-Medâin, un poème de Khâgânî ⟨1606⟩ adapté et augmanté(!) par quelques poètes contemporains. 1343 [1925]. 64 S.
 6. Ḥusain [b.] Abdāl-i Zahidī: Silsilat an-nasab-i Ṣafawijja. Nasab-nāma-i pādšāhān bā 'azamat-i Ṣafawī. — Silsilät-ul-Nässäb. Généalogie de la dynastie Säfävy de la Perse par Cheik Hossein fils de Cheik Abdâl Zâhedi. — 1343 [1925]. 116 S.

7. (Kāẓim-zāda, Ḥusain:) Ma'ārif dar 'Uṯmānī. — L'Instruction publique en Turquie. Par H. K. Iranschähr. Part 1. 1343 [1925]. 48 S.

8. Muḥammad: Abrahām Līnkun. — Abraham Lincoln. Sa vie et son oeuvre par Mohamed. — 1343 [1925]. 95 S.

9/10. Kāẓim-zāda, Ḥusain: Rāh-i naw dar ta'līm u tarbijat. — Rahe nau ⟨Nouvelle methode⟩. Sur l'éducation et l'instruction. — 1343 [1925]. 160 S.

15991. Semenov, A[leksandr] A[leksandrovič]: Persidskaja novella o Mir-Ali-Šire „Nevai" [mit Résumé]. — Taškent 1926. S. 177—86. (S.-A.: Bjulleten Sredne-Azijatsk. Gos. Univ. Nr. 13. 1926.) ((T., Or. Fak. Taschkent.)) Ec 1599.

15992. Bābur. — Bāburnāma mausūm bi-Tūzuk-i Bāburī wa Futūḥāt-i Bāburī, az-zabān-i turkī ba-fārsī targama numūda. — (Bombay: Mirza Mohamed Shirazi 1308.) 246 S. 4⁰. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) Ec 1635. 4⁰.

15993. [Fānī, Muḥsin:] Dabistān-i maḏāhib. — o. O. 1267. — 146 ungez. Bl. 4⁰ (2⁰). Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1676. 4⁰.

15994. Fatḥ 'Alī Šāh: Dīwān-i Ḫāqān. — [Teheran 1860?] 118 ungez. Bl. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1685.

15995. Firdausī. — Dāstān-i Ḍaḥḥāk Tāzī, īn nuḫba az kitāb-i Šāhnāma-i Firdausī bardāšta šuda ast. — Izvlečenie iz knigi Ferdousi Šach-namé istorija Zachaka. — Taškent 1926. ((T., Or. Fak. Taschkent.)) Ec 1713.

15996. Ǧabalrūdī, Muḥammad 'Alī: Ǧāmi' at-tamṯīl. — [Anf. u. Ende fehlt.] 4⁰. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1768. 4⁰.

15997. Ǧabalrūdī, Muḥammad 'Alī: Ǧāmi' at-tamṯīl. — (Teheran 1275.) 4⁰. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1768/5. 4⁰.

15998. Ǧabalrūdī, Muḥammad 'Ali: Ǧāmi' at-tamṯīl. — Teheran 1285. S. 1—311. [Ende fehlt.] 4⁰. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1768/8. 4⁰.

15999. Ǧalāl-ad-dīn Rūmī: kitāb al-Maṯnawī al-ma'nawī. (Ǧild 1—6.) Ḥarrarahu: Aḥmad b. Wiṣāl Šīrāzī. — Bombay 1267. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1779/5.

16000. Ǧāmī: Bahāristān. — [Istanbol] 1285 m. al-'Āmira. 102 S. ((Nachl. Socin.)) Ec 1790.

16001. Ǧāmī ḥaẓretleriniñ te'elīf kerdesi olan Bahāristān nām-i metn-i metini Tuḥfet el-'irfān nām-i šarḥ. — [Istanbol] 1285 Taṣwīr-i Efkār m. 103 S. [pers.] ((Nachl. Hartmann.)) Ec 1790/5.

16002. Ǧāmī: Dīwān. — ([Istanbol] 1284 m. Wezīr Ḫān.) 182 S. (2 Ex.) ((Nachl. Socin u. Nachl. Hartmann.)) Ec 1792.

16003. (Ǧāmī: Jūsuf u Zulaiḫā, bi-šarḥ Aḥmad Kabīr. — Mahdībāġ 1264.) 341 S. 4⁰. ((Nachl. Socin.)) Ec 1793/5. 4⁰.

16004. Ǧāmī: kitāb Jūsuf u Zulaiḫā (bi-jad-i Muḥammad Ḥusain aš-šahīr Tawakkulī o. O. 1278). 222 S. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1793/10.

16005. Ǧuwairī, Muḥammad: Qiṣaṣ al-anbijā. — o. O. (1278). Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec. 1855.

16006. Ḥallāǧ Šīrāzī, Abū Isḥāq [Ǧamāl-ad-dīn]: Dīwān-i aṭ'ima. — Ġalaṭa 1302 Čāpḫāne-i Ebū 'ḍ-Ḍijā. 184 S. ((Nachl. Hartmann.)) Ec 1928.

16007. Ḥusain b. As'ad b. Ḥusain ad-Dihistānī: Faraǧ ba'd aš-šidda. (Bombay 1859.) Lith. Ec 1947/20.

16008. Ḥusain [al-Wā'iẓ] al-Kāšifī: k. Anwār-i Suhailī. — (Bombay 1270.) 4⁰. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1951. 4⁰.

16009. Ḫwānd-amīr, Ġijāṯ-ad-dīn b. Humām-ad-dīn. — The Habeeb-os-Seear (Ḥabīb as-siyar). By Mirza Gheeos-od-Deen bin Mirza Hamaum od-Deen. Being a general history of the world. (Ǧild 1—3.) — Bombay: Aga Mahomed Hosine Kashaney 1857. 4⁰. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1955. 4⁰.

16010. (al-Maǧdī, Muḥammad Maǧd-ad-dīn al-Ḥusainī:) Zīnat al-maǧālis. — (Teheran 1276?) 4⁰. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 1992. 4⁰.

16011. Maḥmūd b. Jūsuf: kitāb Ta'dīb al-aṭfāl. — o. O. [Persien] 1300. 208 S. Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 2008.
[„Tales for the instruction of children, mainly from an Arabic translation of a French original". EDWARDS 371.]

16012. Molière. — Tarǧuma-i Mīzāntrōp az aṯār-i Mōljar, guḏāriš-i *Mardum Karīz*. — ([Istanbol] 1286 Taṣwīr-i efkār m.) 125 S. ((Nachl. Socin.)) Ec 2077.

16013. Niẓāmī: Ḫamsa. — o. O. [Persien] 1269—70. Getr. Pag. 4⁰. Lith. m. Abb. 2 Ex. ((Nachl. Socin u. Hartmann.)) Ec 2158. 4⁰.

16014. Sa'di: Kullijjāt. — Bombay 1280. Getr. Pag. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) Ec 2248

16015. Šāhī: Dīwān. Bā-naṣā'iḥ-i haḍrat-i *Luqmān* u [Anh.:] Rubā'ijjāt-i '*Umar Ḫajjām*. — Istanbol 1319 m. Nāmī 'Ārif. 72, 117 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) Ec 2362.

16016. Turktāzān-i Hind. — Turktāz-i Nādir Šāh ba-Hindūstān, az kitāb-i Turktāzān-i Hind bardāšta šuda ast. — Pochod Nadir-šacha na Indiju. — Taškent 1926. ((T., Or. Fak. Taschkent.)) Ec 2421.

16017. [Ṭūṭī-nāma.] o. O. 1263. Getr. Pag., Abb., Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 2422.

16018. [Ṭūṭī-nāma.] o. O. 1271. 27 ungez. Bl., Abb., Lith. ((Nachl. Socin.)) Ec 2422/5.
[beide Ausgaben anscheinend nicht Qādirī's Bearbeitung!]

16019. Kusrawī Tabrīzī, Aḥmad, Sajjid: Āḏarī jā zabān-i bāstān-i Āḏarbāyiǧān. — Ṭihrān 1304 [1926] m. Saurawī. 56 S. Ec 2521. §

16020. Tedesco, Paul: Ostiranische Nominalflexion. — S. 94—166. (S.-A.: Zeitschrift f. Indologie u. Iranistik. Bd. 4, 1925. Ec 4510.

16021. Hatschidze, A.: Georgien. Eine wirtschaftspolitische Studie. — Innsbruck: Wagner 1926. VIII, 100 S., 1 Kt. Ob 1796. §

16022. Lhande, Pierre, S. J.: Dictionnaire basque-français et français-basque. Tome 1, fasc. 1. Paris: Beauchesne 1926. Fl 254. §

Ural-altaische Sprachen

16023. Lewy, Ernst: Zur finnisch-ugrischen Wort- und Satzverbindung. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1911. X, 106 S. Fa 225. §

16024. Lewy, Ernst: Tscheremissische Texte. 1., 2. — Hannover: Lafaire 1926. Fa 1501. §
1. Text. (64 S.) — 2. Übersetzung. (VIII, 73 S., 3 Tf.)

16025. Handtke, F.: Türkische Ortsnamen und deren Bedeutung, zugleich Register zu Tschihatscheff's Reisen, ⟨Petermann's Ergänzungsheft No. 26 [vielmehr: 20]⟩ zusammengestellt. Als Ms. gedr. o. O. u. J. [ca. 1870]. 49 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2472.

16026. Falev, P. A.: Vvedenie v izučenie Tjurkskich literatur i narečij. Lekcii. — Taškent: Turkest. Gosud. Izd. 1922. 40 S. (Turkest. Vostočnyj Institut.) ((T., Or. Fak. Taschkent.)) Fa 3151.

16027. 'Ainī, Meḥmed 'Alī: Ḥuǧǧet-el-islām Imām Ġazālī. — Istanbol 1327 m. 'Āmira. 367 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2599/400.

16028. 'Alī, Fā'iq: Temāṯīl. (Meḥāsin. — 'Išq we ṭabī'at.) — Der-i-se'ādet: Tefejjuḍ k. 1332. 176 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2617/30.

16029. [Ḥāǧǧi *Bektāš*] Wilājetnāme[-si]. — [Istanbol] 1288. 80 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2653/100.

16030. Ḍijā Gök Alp: Qyzyl elma. — Aq Qorum [= Istanbol] 1330 Ḫairija m. 146 S. (Türk Jurdu kitablary. 3.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2681/300.

16031. Edīb, Ḫālide: Mäder. — Der-i-Se'ādet 1315 Qarabut m. 126 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2692/40.

16032. Edīb, Ḫālide: Jeñi Turān. 1. ṭab'y. — Istanbol 1329 Ṭanin m. 188 S. (Türk Jurdu kitāblary. 2.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2692/50.

16033. Emīn, Meḥmed: Türk sazy. — [Istanbol:] Ibrāhīm Ḥilmī [o. J.]. 268 S. (Türk Jurdu kitāblary.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/615.

16034. Emīn, Meḥmed: Ej Türk ujan. — [Istanbol:] Türk oǧaġi 1330. 34 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/620.

16035. Emīn, Meḥmed: Ej Türk ujan! [2. Ausg.] — [Istanbol:] Türk Jurdu 1330. 32 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/621.

16036. Emīn, Meḥmed: Tañ sesleri. 12. biñ. — [Istanbol:] Aḥmed Iḥsān we-š. 1331. 31 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/632.

16037. Emīn, Meḥmed: Ordunuñ destany. — [Istanbol:] Aḥmed Iḥsān we-š. 1331. 40 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/636.

16038. Emīn, Meḥmed: Diǧle öñünde. — Istanbol: (Ḥarb meǧmū'asy) 1332. 36 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/655.

16039. Emīn, Meḥmed: Ḫasta baqyǧy ḫanumlar. — Istanbol: Aḥmed Iḥsān we-š. 1333. 16 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2693/660.

16040. Emre, Jūnus: Dīwān-i 'āšiq; ḥāšijada: Ḥajjāt Wehbi el-Erzenǧānī: Kenz el-miftāḥ. — [Istanbol] 1320. 188 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2694/120.

16041. Emre, Jūnus: Dīwān-i 'āšiq; ḥāšijada: Ḥajjāt Wehbi el-Erzenǧānī: Kenz el-miftāḥ. — [Istanbol] 1327. 188 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2694/123.

16042. [Faḍlī, Meḥmed.] — Gül u Bülbül, das ist: Rose und Nachtigall von Fasli. Ein romantisches Gedicht, türkisch herausg. u. deutsch übers. durch Joseph von *Hammer*. — Pest, Leipzig: Hartleben i. K. 1834. 79 S., 66 Bl. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2700/50.

16043. Fauzī, Kuraišīzāde el-Ḥāǧǧ Meḥmed: Nihājet el-iqtidār li 'l-ewlija el-kibār. — (Idirne?) o. J. 8 S. ((O. Rescher.)) Fa 2703/805.

16044. Fiṭnet: Dīwān. — o. O. u. J. 92 S. Lith. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2714.

16045. Fuḍūlī: Dīwān. — (Būlāq 1256 Dār-aṭ-ṭibā'a al-bāhira.) 8, 76, 21, 6, 113 S. 4°. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2730/10. 4°.

16046. Fuḍūlī: Küllijjāt-i dīwān. — ([Istanbol:] 1286 Taṣwīr-i efkār m.) 128 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2730/20.

16047. Fuḍūlī. — Fuḍūlīniñ ġair maṭbū' eṯ'āry. ([Hrsg.:] F. Rešād.) — Istanbol 1314 Taraqqy m. 48 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2730/40.

16048. Ǧāhid, Ḥusain: Ḥajāt-i muḥajjal. 3. biñ. — Der-i-Se'ādet: Qanā'at k. 1326. 315 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2734/100.

16049. Ǧāhid, Ḥusain: Ġawġālarym. — [Istanbol] 1332 Ṭanin m. 333 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2734/110.

16050. Ǧelāl, Meḥmed: Küčük gelin. — Istanbol 1310 Mekteb-i ṣynā'i' m. 131 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2738/30.

16051. Ǧelāl, Meḥmed: Elwāḥ-i ma'ṣumāne we maqalāt-i edebijje. — Der-i-se'ādet 1311: m.-i Ṣafā we Enwer. 171 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2738/35.

16052. Ǧelāl, Meḥmed: Elwāḥ-i šā'irāne. Manẓūm we manṯūr. — Qosṭanṭinijje 1312: m. Ebū-eḍ-ḍijā. 102 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2738/40.

16053. Ǧelāl, Meḥmed: 'Oṯmānly edebijjāty nümūneleri. — Der-i-se'ādet: Šems k. 1312. 615 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2738/50.

16054. Ǧewdet, Meḥmed: Filātūn Bek ile Rāqym Efendi. — Istanbol: Qyrk anbār 1292. 154 S. (Qyrq anbar 'ilāwesi.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2748/50.

16055. Ǧewdet, Meḥmed: Muntaḫabāt-i Ṣaḥā'if-i nefīse. (Kitāb 1, 2.) — Istanbol: Ibrāhīm Ḥaqqi we-š. 1330. 309; 315 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2748/80.

16056. Ḫāqānī: Ḥilja. — ([Istanbol] 1307). 45 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2783/200.

16057. Ḥaqqī, Ismā'īl: On dördünǧü 'aṣryū türk muḥarrirleri. Defter 2, 3, 4. — Istanbol: Waṭan k. 1308—11. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2785/210.
  2. Ekrem Bek. 1308. 88 S., 1 B.
  3. Ǧewdet Pāšā. 1308. 78 S., 1 B.
  4. Šems-ed-dīn Sāmī Bek. 1311. 92 S., 1 B., 1 Fhs.

16058. Ḥaqqī, Ismā'īl: Mu'āṣyr šā'yrlarymyz. Defter 1. — Istanbol 1311 'Alem m. 111 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2785/215.
  1. (Nābīzāde Nāẓim Bek. — 'Alī Rūḥī Bek. — Emīn Humāī Bek. — Mü'allym Ǧewdi Bek.)

16059. Ḥaqqī, Ismā'īl: 'Oṯmānly mešāhir üdebāsy. Defter 1. — Istanbol 1311 Nišān-i Berberijān m. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2785/220.
  1. Mü'allym Nāǧī Efendi. 1311. 116 S.

16060. Ḥaqqī, Ismā'īl: Teshīl-i ma'īšet. — Istanbol 1317 Ḫanumlara maḫṣūṣ m. 31 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2785/230.

16061. Isḥāq: Kāšif al-asrār wa-dāfi' al-ašrār (Asrār-i Bektāšijān). — o. O. u. J. 173 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2812/880.

16062. Isḥāq: Šems el-ḥaqīqa. — ([Istanbol:] Taqwīmḫāne-i 'Āmire 1278. 290 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2812/900.

16063. 'Iṣmet: Dīwān. — [Istanbol:] Ḥusām-ed-dīn 1291. 43 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2813.

16064. 'Izzet: Dīwān. — (Būlāq 1255). Getr. Pag. 4⁰. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2817. 4⁰.

16065. Qaragöz. — Laṭā'if-i ḫajāl. Šeiṭān ṭolaby jāḫod Qaragözūn ǧinǧileki. o. O. u. J. 16 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2840/50.

16066. Qaragöz. — Qaragözūn son perdesi. Muharrirleri: Behīǧ we Ṣāliḥ. — [Istanbol:] Iḥsān Raḥīm (o. J.). Getr. Pag. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2840/55.
  (1. Qaragözūn dīwāneliki. — 2. Q. fotogrāfǧylyqy. — 3. Q. Bek oġlu ṣafasy. — 4. Q. kaġyd ḫānede dajaq jemesi. — 5. Qaragöz quš dilinde. — 6. Qaragözūn čirpiči ṣafasy. — 7. Q. fenar bağče eklenǧesi. — 8. Ters ewlenmek. — 9. Qaragözūn dadidan dajaq jemesi. — 10. Qary qoǧa dögüši.)

16067. Kemāl, [Nāmyq]: Ewrāq-i perišan. Dewr-i istīlā. — [Istanbol] 1301. 379 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2842/500.

16068. Kemāl, Nāmyq: Ǧezmi ta'rīhe müstenid ḥikāje. Istanbol 1305. 344 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2842/530.

16069. Kemāl, Nāmyq: Ǧezmi ta'rīhe müstenid ḥikāje, ǧüz 1, [2]. — Istanbol 1305. 395 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2842/531.

16070. [Kemāl, Nāmyq:] 'Ākif Bek. Ojun 5 faṣl. — Der-i-se'ādet 1326 Edeb m. 179 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2846/20.

16071. Kemāl, Nāmyq: 'Ākif Bek. Ojun 5 faṣl. 2. tab'. — Istanbol 1290 Hajāl m. 188 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2846/10.

16072. Kemāl, Nāmyq: Ewrāq-i perīšān. Terǧeme-i ḥāl-i Emīr Newrūz. Tertīb 2. — Qosṭanṭinije: Arakel 1302. 64 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2846/60.

16073. Köprülüzāde Meḥmed Fu'ād [&] Šihāb-ed-dīn *Suleimān*: Ma'lūmāt-i edebijje. Ǧild 1, 2. — Der-i-se'ādet: Qanā'at 1330—31. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2846/260.
   1. Müdḫal — naẓm we-eškāl-i naẓm — qawā'id-i taḥrīr. — 1330, 314 S.
   2. Mesā'il-i bedī'ijje we-enwā'-i müḫtelife-i edebijje. — 1331. 264 S.

16074. Köprülüzāde Meḥmed Fu'ād [&] Šihāb-ed-dīn *Suleimān*: Jeñi 'oṯmānly ta'rīh edebijjāti. Menšālardan Newšehirli Ibrāhīm Pāšā ṣidāretine qadar. Ǧild 1. — Istanbol: Tefejjuḍ k. 1332. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2846/265.

16075. Meliḥ, 'Izzet: Taḍādd; büjük ḥikājet. — [Istanbol:] 1331 Ṣabāḥ m. 239 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2874/300.

16076. Naṣr-ed-dīn Ḫoǧa: Manẓum-i ḥikājeler. [Hrsg.:] *Köprülüzāde* Meḥmed Fu'ād. — Istanbol: Qanā'at k. 1918. 238 S., Tfn. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2952/30.

16077. Nūrī, Ǧelāl: Ta'rīḫ-i tedennijāt-i 'oṯmānijja we muqaddarāt-i ta'rīḫijje Iki eṯer tauḥīd we-ba'd faṣl we fyqralar 'ilāwe edilerek muṣaḥḥah bir ṣūret-de ikinǧi def'a ṭab' idilmiš-dir. — [Istanbol:] Jeñi 'Oṯmānly m. 1331. 485 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2955/970.

16078. Nūrī, Ǧelāl: Qadynlarymyz. 'Umūmijjet-i i'tibār-ile qadyn mes'elesi we-ta'rīḫi. Müsülmān we-Türk qadynlary. — Istanbol 1331 m. Iǧtihād. 224 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2955/975.

16079. Nūrī, Ǧelāl: Ittiḥād-i Islām. Islāmyñ māḍīsy, ḥāli, istiqbāli. — Istanbol 1331 Jeñi 'Oṯmānly m. 402 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2955/980.

16080. Nūrī, Ǧelāl: Ittiḥād-i Islām we Almanja. — Istanbol 1333 Jeñi 'Oṯmānly m. 64 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2955/985.

16081. Raḥmī, Ḥusain: Mürebbijje. — Der-i-se'ādet 1315 Iqdām. 424 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2973/390.

16082. Raḥmī, Ḥusain: Taṣādüf. — Der-i-se'ādet 1316 Iqdām. 677 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2973/395.

16083. Raḥmī, Ḥusain: Ǧādi čarpijor. Zemāne münaqqidlerine ǧewāb. — Istanbol 1329 m. Ḫairijje we-š. 72 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2973/420.

16084. Raḥmī, Ḥusain: Ġūl-i jabāny. — [Istanbol:] Ibr. Ḥilmī 1330. 267 S. (Ġarā'ib fākūresi küllijjāti, ḥikāje 1.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2973/430.

16085. Rāšid, Aḥmed: Ta'rīḫ-i Jemen we-Ṣan'ā. Ǧild 1, 2. — [Istanbol:] 1291 Baṣīret m. 322; 374 S., 1 Kt. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2973/820.

16086. Rešīd: Ta'rīh-i Ḥaḍramut. — [Istanbol?] 1292: Qyrqanbār m. 30 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2978/50.

16087. Ṣabry, Güzīde: Ölmüš bir qadynyñ ewrāq-i metrūkesi. — [Istanbol:] Iqbāl k. (o. J.) 220 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 2983/600.
(Milli romānlar kütübḫānesi, 'adad 2.)

16088. Šihāb-ed-dīn, Ǧenāb: Ewrāq-i ejjām. — Der-i-se'ādet 1331 Qanā'at m. 316 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3017/100.

16089. Šināsy, [Ibrāhīm]: Müntaḫabāt-i taṣwīr-i efkār. 3. tab'y. — Qosṭanṭinijje 1311 m. Ebū' ḍ-ḍijā. 64 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3017/915.

16090. Sīret, Ḥusain: Lejāl-i gürīzān. (Lejāl-i gürīzān. Rešḥāt-i iġtirāb. Sewdā-i köhünsal). — [Istanbol:] 1325 m. Aḥmed Iḥsān. 160, 4 S. (Edebijjāt-i ǧedīde kütübḫānesi.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3017/970.

16091. Engelke, Irmgard: Sülejmān Tschelebi's Lobgedicht auf die Geburt des Propheten ⟨Mewlid-i-šerīf⟩. Kiel, phil. Diss. (1925). — Halle/S. 1926: Karras. 36 S. Fa 3026/180.

(Bedeutung des Gedichtes u. Nachrichten über den Vf. — Die Texte. — Inhaltsangabe teilw. in Übers. u. Anm. — Inhaltl. u. sprachl. Charakteristik des Gedichtes.)

16092. Sülejmān, Šihāb-ed-dīn: Ta'rīḫ-i edebijjāt-i 'otmānijje. — Istanbol: J. A. L. 1328. 378 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3026/317.
Ǧāmī (Fazzān mab'ūṯi): Ṭarabulus-i ġarb-den ṣaḥrā-i kebīre doġru. — Der-i-se'ādet 1326 Nišān Babekijān m. 220 S., A. an Fa 3026/317.

16093. Sülejmān, Šihāb-ed-dīn: Tanqīdāt-i edebijje. Kitāb (1), 2. — Istanbol 1329 Ǧihān m. (Nachl. Hartmann.)) Fa 3026/320.

1. Nāmyq Kemāl, qara belā münāsebet-ile. 32 S.
2. 'Abd-ul-ḥaqq Ḥāmid, hajāty we ḍan'atkār. 29 S., 1 B.

16094. Ṭāhyr, Brussaly Meḥmed: Ajdyn wilājetine mensūb mešājiḫ 'ulemā šu'arā mu'arriḫīn we-aṭibbānyn̄ terāǧim aḥwāly. — Izmir 1324 Kešīšijan m. 186 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3028/290.

16095. Ṭāhyr, Brussaly Meḥmed: 'Oṯmānly mü'ellifleri. Ǧild 1. — Istanbol 1333 m. 'Āmire. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3028/305. 4°.

16096. Waḥji, Mu'allym: Müsülmānlyk we Türkligi jüksältmege čalyšanlardan: Brussaly Ṭāhyr Bek. — [Istanbol] 1334: m. Orḫānijje. 194 S., 1 B. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3028/300.

16097. 'Oṯmānly Ta'rīhi. Ta'rīh-i 'oṯmāny enǧümeni ṭarafyndan nešr olunmušdur. Muḥarrirleri: Neǧīb 'Āṣim, Meḥmed 'Ārif. Ǧild 1. — Istanbol 1335 m. Orḫānijje. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3040/55.

1. Müdḫal ile bedājet-i ẓuhūr-i 'oṯmānijāny we 'ahd 'Oṯmān Ḫān Ġāzyjy muḥtawy-dyr. 1335. 5, 638 S.

16098. Tewfiq, Ebū 'ḍ-ḍijā: Nümūne-i edebijjāt-i 'oṯmānijje. Temṯil 6. — Qosṭanṭinijje 1329 m. Ebū 'ḍ-ḍijā. 544 S., Tf. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3041/300.

16099. Tewfiq, Riḍā: Mufaṣṣal Qāmūs-i felsefe. Ǧild 1, ǧuz' 1. — Istanbol 1334/32: m. 'Āmire. ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3041/500.

1. 1. Qāmūs-i 'umuminin̄ jalyn̄yz iṣṭilāḥāt-i felsefijje qysmini šāmildir. 1330. 416 S.

16100. ('Umar-i Ḫajjām). — *Ǧewdet*, 'Abd-ullāh, Dr.: Rubā'ijjāt-i Ḫajjām we türkǧeje terǧemeleri. — Istanbol 1914: m. Ḫairijje we-š. 286 S. (Kütübḫāne-i Iǧtihād, 'aded 36.) ((Nachl. Hartmann.)) Fa 3049.

16101. Malov, S[ergij] E.: Obrazcy drevne-tureckoj pis'mennosti s predisloviem i slovarem. — Taškent 1926. [Umschlagt.] ((T., Or. Fak. Taschkent.)) Fa 3805.

Ostasien

16102. Collection de l'Institut de phonétique et des Archives de la parole. Fasc. 1. — Paris: Les Belles Lettres; Pékin: Univ. Nat. 1925. Ff 167. §

1. Liu, Fu: Etude expérimentale sur les tons du Chinois. 1925. 121 S., A., Tf.; 27 Tf.

16103. **Liu, Fu**: Les Mouvements de la langue nationale en Chine. — Paris: Les Belles Lettres; Pékin: Univ. Nat. 1925. 56 S. Ff 254. §

16104. **Chao, Yuen Ren** (Yüan Jên): A phonograph course in the chinese national language. — Shanghai: Commercial Pr. 1925. XXIV, 288 S. qu. 8⁰. Ff 183. §

16105. **Jones, Daniel** and Kwing Tong Woo [*Wu*]: A Cantonese phonetic Reader. — London: Univ. of London Pr.; Hodder & Stoughton (1912). XXIII, 95 S. (The London Phonetic Readers.) Ff 290. §

16106. **K'ang-hsi**: Tzŭ-tien. — Shanghai o. J. [ca. 1925]. 7 pĕn. Ff 555/20. §

16107. **Soothill, W**[illiam] **E**[dward]: The student's four thousand *tzu* and general pocket dictionary. — Shanghai: Presbyterian Mission Pr. 1899. XXVII, 358, XXVIII—LXXXV S. ((Nachl. Hartmann.)) Ff 360.

16108. **Wieger, Léon, S. J.**: Textes historiques. Histoire politique de la Chine depuis l'origine, jusqu'en 1912. 2. éd. Tome 1, 2, cartes. — (Hien-hien:) Impr. de Hien-hien 1922—23. Ff 410. §

16109. **Aśvaghoṣa**: Das Leben des Buddha. Tibetisch und deutsch herausg. von Friedrich *Weller*. Teil 1. — Leipzig: Ed. Pfeiffer 1926. XI, 188, 48 S. (Veröffentlichungen des Forschungsinst. f. vergl. Religionsgeschichte an d. Univ. Leipzig. Reihe 2, Heft 3.) ((Or. Sem.)) Ff 1392.

16110. **Legendre, A. F.**: La Civilisation chinoise moderne. — Paris: Payot 1926. 298 S., 4 Tf., in-8. (Collection d'études, de doc. et de témoignages p. s. à l'hist. de notre temps.) Ng 145. §

16111. **Wilkinson, H**[iram] **P**[arkes]: The Family in classical China. — Shanghai: Kelly & Walsh 1926. 239 S., 1 Tf. Oc 2079. §

16112. Hoang Tsen-Yue ⟨Hwang Tseng-yue⟩ (**Huang Tseng Yü**): Étude comparative sur les philosophies de Lao Tseu, Khong Tseu, Mo Tseu. — Lyon: A. Rey; Paris: Leroux 1925. XX, 299 S. (Annales de l'Université de Lyon. N. S. II. Droit, Lettres. Fasc. 37.) L 611 §

16113. **Proceedings** of the Imperial Academy. Vol. 2, No. 1—7. — Tokyo 1926. 4⁰. ((T.)) Ae 300 4⁰.
(u. a.: 3. Tokiwa, D.: Buddhist monuments in China. — M. Anesaki: The Extermination of the Jap. Catholics in the last half of the 17. c. a. their survivals. — 5. M. Anesaki: Some more doc. conc. the Kirishitan prosecuted in the last half of the 17. c. — 6. K. Shiratori: On the titles Khan and Kaghan. — 7. K. Dohi: Über den Ursprung der Syphilis.)

16114. **Japon** et Extrême-Orient. Revue mensuelle. (Dir.: Claude *Maître*.) N. 1—12 (= T. 1/2) [mehr n. e.]. — Paris: Edmond Bernard 1923—24. Fg 51. §

16115. The **Young East**. Vol. 1. — Tokyo-Hongo: Young East Pubg. Office 1925—26. Hb 2403.

16116. **Lemaréchal, J. M.**: Petit Dictionnaire japonais-français. — Tōkyō: Sansaisha; Yokohama: Nössler 1904. 1025 S. ((Nachl. Hartmann.)) Fg 172.

16117. **Tomita, Kōkei**. — A Peasant Sage of Japan. The life and work of Sontoku (Kinjiro) Ninomiya. Transl. from the Hōtokuki (of Kōkei Tomita) by Tadasu *Yoshimoto*. — London: Longmans 1912. XVIII, 254 S. Fg 587. §

16118. **Journal** of the Faculty of Science, Imperial University of Tokyo. Section V: Anthropology. Vol. 1, part 1. — Tokyo: Univ. 1925. ((T.)) P 150/10. 4⁰.
1. 1. **Matsumura, Akira**: On the cephalic index and stature of the Japanese and their local differences. A contrib. to the physical anthropology of Japan. 1925. 312 S., 10 Tf., 2 Tab.

Afrika

16119. **Supplementa Africana.** Zugleich als monographische Beifolgen der „Bibliotheca Africana". Herausg. von Albert *Drexel*. Folge 1. — Innsbruck: Bibl. Africana [Afrikan. Institut 1924]. [Umschlagt.] ((T.)) Fd 5/10.

1. Czermak, Wilhelm: Zur Sprache der Ewe-Neger. Ein Beitrag zur Seelenkunde. [1924]. 39 S.

16120. **Justinard,** , Commandant: Manuel de Berbère marocain ⟨dialecte rifain⟩. — Paris: Geuthner 1926. VIII, 168 S., 1 Kt. Cb 52. §

16121. **Reichart,** A. and M. *Küsters*: Elementary Kiswaheli Grammar. or Introduction into the East African Negro Language and Life. [Nebst] Key. — Heidelberg: Groos [usw.] 1926. 250 S.; 64 S. Fd 570. §

16122. **Paulus.** — Aṅ'-rĕka ṅa Paŭlos, o̱-sōm, trḁka aṅ'-Rŏmi. The Epistle of Paul, the apostle, to the Romans. Transl. from the orig. into Temne by the Rev. Christian Fred. *Schlenker*. — London: Brit. Bible Soc. 1867. Ib 3341. §

16123. **Meinhof,** Carl: Die Sprache der Duala in Kamerun, bearbeitet. — Berlin: D. Reimer 1912. XV, 119 S. (Deutsche Kolonialsprachen. Band 4.) Fd 233. §

16124. **The Collector.** [Ed.:] W[illibald] *Wanger*. Year 1911, 12, 13. — Mariannhill 1911—13. [Zulu & Engl.] Fd 270. §
(customs of the Zulu-speaking tribes.)

16125. **Bryant,** Alfred T.: A Zulu-English Dictionary with notes on pronunciation, incl. also a vocab. of Hlonipa words, tribal-names, etc., a synopsis of Zulu grammar and a concise hist. of the Zulu people. — Mariannhill: Mission Pr. 1905. 111, 778 S. Fd 275. §

16126. **Bryant,** A[lfred] T.: An abridged English-Zulu word-book. Incwadi yabantu yamazwi esingisi, ecaciselwe ngesizulu. — (Mariannhill: Mission Pr. 1917.) 467 S. Fd 275/10. §

16127. **Callaway,** H(enry): The religious system of the Amazulu, re-ed. by W[illibald] Wanger. (Part 1.) Mariannhill: Mission Pr. 1913. Fd 277. §

1. uNkulunkulu, or the tradition of creation as existing among the amaZulu and other tribes of South Africa. 1913. 172 S. [Zulu & Engl.]

16128. **Izifundo** namavangeli angamasonto nezinsuku eziy'ingcwele. [Mariannhill: Mission Pr.] 1922. 304 S. Fd 356. §
[Perikopen; Zulu.]

16129. **Jones,** Daniel and Solomon Tshekisho *Plaatje*: A Sechuana Reader in internat. phonetic orthography w. engl. transl. — London: Univ. of London Pr. 1916. XL, 45 S. (The London Phonetic Readers.) Fd 475. §

16130. **Delafosse,** Maurice: Les civilisations disparues. Les Civilisations négro-africaines. — Paris: Stock 1925. 142 S. (La Culture moderne. 18.) Oc 427. §

16131. **Lindblom,** Gerhard: Afrikanische Relikte und indianische Entlehnungen in der Kultur der Buschneger Surinams. Eine vergl. ethnographische Studie. [Göteborg, phil. Diss. 1924.] — Göteborg: (Wettergren & Kerber) 1924. 120 S., 1 Tf., 29 A. (Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. F. 4, 28 : 1.) ((Stadsbibl. G.)) Oc 506.

Australien und Ozeanien

16132. **Lehmann,** Friedr[ich] Rudolf: Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Leipzig, phil. Diss. 1915. — Leipzig (1915): Spamer. 60 S. 4°. Hb 3590. 4°.

16133. **Schmidt**, W[ilhelm], P.: Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. Mit e. Abriß der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südostaustralischen Stämme. — Paderborn: F. Schöningh 1923. 73 S. (Dokumente der Religion. Bd. 3.) Oc 2261. §

Amerika

16134. **Schmidt**, Max: Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Leipzig, phil. Diss. 1916. — (Leipzig: Veit 1917). 111 S., 1 Kt. Oc 2397.

16135. **Lovén**, Sven: Über die Wurzeln der Tainischen Kultur. Teil 1. — Göteborg 1924: Elander. ((Stadsbibl. G.)) Oc 2344.
1. Materielle Kultur. Göteborg, Phil. Diss. 1924. IV, 453 S., XI Tf.

Bildende Kunst und Musik

16136. **Manuel** d'art musulman. (1.) — Paris: A. Picard 1926. Qb 310. §
1. **Marçais**, Georges: L'Architecture. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile. 1. — 1926.
1. Du IXe au XIIe siècle. — 1926. XI, 460 S., 252 A.

16137. **Velásquez** Bosco, Ricardo: Arte del Califato de Córdoba. Medina Azzahra y Alamiriya. — Madrid: Junta p. ampliación de est. é invest. cientif. 1912. 104 S., 58 Tf., 51 A. 4⁰. Qb 440. 4⁰. §

16138. **Hackin**, J.: Les Collections Bouddhiques ⟨Exposé historique et iconographique⟩. Inde centrale et Gandhâra, Turkestan, Chine septentrionale, Tibet. — Paris, Bruxelles: G. van Oest 1923. 175 S., XXIV Tf. (Guide-Catalogue du Musée Guimet.) Qa 36.

16139. **Jolly**, J[ulius]: (Review:) Leonhard *Adam*: Buddhastatuen. Stuttgart 1925. — (SA.: Journal of the Bihar and Orissa Research Society. Vol. 11, 1925, 393—394.) ((Vf.)) an Qb 594.

16140. **Zimmer**, Heinrich: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. — Berlin: Frankfurter V.-A. 1926. 190 S., 36 Tf., XI S. ((Vf.)) Qb 684/250.

16141. **Mitteilungen** der Gesellschaft für Ostasiatische Kunst. Jahrg. 1, Nr. 1. — (Berlin 1926.) Qb 684/500.

16142. **Annales** du Musée Guimet. Bibliothèque d'art. Nouv. série. 1. — Paris, Bruxelles: G. van Oest 1926. 4⁰. Bb 1180e. 4⁰. §
1. **Sirén**, Osvald: La Sculpture chinoise du Ve au XIVe siècle. Introd. générale, Tome 2, 3, 4.

16143. (**Hobson**, R[obert] L[ockhart]:) A Guide to the pottery & porcelain of the Far East in the Dept. of ceramics and ethnography. — [London:] Brit. Mus. 1924. XVI, 168 S., 14 Tf., 233 A. Qb 706. §

16144. **Encyclopédie** de la musique et dictionnaire du conservatoire. Fond.: Albert *Lavignac*. Dir.: Lionel de la Laurencie. Partie 1: Histoire de la musique. (5.) — Paris: Delagrave 1922. (VIII, 2484—3403.) Qc 61. 4⁰. §
5. (u. a.: Gaston Knosp: Les Tziganes. — Jules Rouanet: La musique arabe. — Raouf Yekta Bey: La musique turque. — Cl. Huart: Musique persane. — A. H. Francke: La musique au Thibet. — Gaston Knosp: La Birmanie. — Gaston Knosp: Hist. de la mus. dans l'Indo-Chine. — Daniel de Lange et Joh. F. Snelleman: La mus. et les instruments de mus. dans les Indes Orientales Néerlandaises. — M. Mondon-Vidailhet: La mus. éthiopienne. — Julien Tiersot: La mus. chez les Nègres d'Afrique. — A. Sichel: Hist. de

la mus. des Malgaches. — Gaston Knosp: Les Iles Canaries. — Raoul et Marguerite d'Harcourt: La mus. indienne chez les anciens civilisés d'Amérique.)

16145. Rosen, Nina: Acht orientalische Weisen aus dem Munde des Volkes in Teheran und Fez aufgezeichnet und bearbeitet. — Hannover: Lafaire 1926. 17 S. 4⁰. ((Vf.)) Qe 168. 4⁰.

III. Handschriften

(Vorläufige Katalogisierung. Sämtlich 1926 von O. Rescher durch Tausch erworben.)

B. 1001. al-Anqirawī, Muḥammad b. Ḥusain: Fatāwī. — 4 ungez., 332 gez. Bl. Lederband. 32,5 : 21 cm. [Brockelmann II, 436.]

B. 1002. Ibn al-Ḥāǧib. — Rukn-ad-dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Astarābādī: al-Wāfija fī šarḥ al-Kāfija. dat. 810 H. [1407/8]. 142 gez. Bl. Lederband. 25,5 : 17 cm. [Brockelmann I, 304, Nr. 8 b.]

B. 1003. al-Ḥalabī, Ibrāhīm b. Muḥammad: Multaqa 'l-abḥur. — 5 ungez., 198 gez. Bl. Lederband. 20 : 12,5 cm. [Brockelmann II, 432.]

B. 1004. as-Sakkākī, Jūsuf b. Abī Bakr b. Muḥammad b. 'Alī: k. Miftāḥ al-'ulūm. (Teil 3: 'Ilm al-ma'ānī wa 'l-bajān.) — Lederband. 21 : 15 cm. [Brockelmann I, 294.]

B. 1005. as-Sakkākī. — Muṣannifek, 'Alī b. Muḥammad al-Bisṭāmī: Glossen zu at-Taftazānī 's aš-šarḥ al-Muṭauwal zu Ǧamāl-ad-dīn Muḥammad b 'Abd-ar-raḥmān al-Qazwīnī Ḫaṭīb 's Talḫīṣ al-Miftāḥ. (Auszug aus Teil 3 von as-Sakkākī 's k. Miftāḥ al-'ulūm.) — 322 gez. Bl. Lederband. 22 : 16 cm. [Brockelmann I, 295, Nr. 4 d.]

B. 1006. az-Zarnūǧī, Burhān-ad-dīn: Ta'līm al-muta'allim fī ṭarīq at-ta'allum. (Schreiber: Muḥammad b. Jūsuf.) dat. 998 [1589/90]. — 41 gez. S. Lederband. 20,5 : 12 cm. [Brockelmann I, 462.]

B. 1007. al-Ḥusainī, Ḥusain: Mu'ammajāt. — 1 Bl. am Ende fehlt. Halblederband. 22,5 : 13 cm. [pers.]

B. 1008. Sa'dī: Bustān. — dat. am Ende 1260, auf Vorsatzbl. von anderer Hand 1282. Lederband mit Calico-Überzug. 21,5 : 14 cm.

B. 1009. Ḥalīmī Čelebī († 923/1516): Loġa-i Ḥalīmī [= Baḥr al-ġarā'ib]. — Moderner Halblederband. 17,5 : 13,5 cm. [türk.] [Gibb II, 267.]

Deutscher Orientalistentag Hamburg
vom 28. Sept. bis 2. Okt. 1926.

1. Allgemeine Vorträge.

Im Anschluß an die Mitgliederversammlung der D. M. G. am Dienstag, den 28. Sept., nachm. 4 Uhr (s. Bd. 80, S. LXXXII ff.) fand die Bildung der Fachabteilungen statt. Bei der Eröffnungssitzung am Mittwoch hielt nach den Begrüßungen EDUARD MEYER-Berlin einen Vortrag über Eindrücke auf seiner Orientreise im Frühjahr 1926.

Am Donnerstag, den 30. Sept., abends 8 Uhr, hielt der Vorsitzende der Gesellschaft, Minister Dr. FR. ROSEN-Berlin, einen allgemeinen Vortrag: Dichtung, Philosophie und Reisen Nāṣir-i Khusrous. Eine Kulturskizze aus der Zeit vor dem ersten Kreuzzuge.

Als Philosoph, als Dichter, als Gelehrter, als Propagandist und als Reisender besitzt Nāṣir-i Khusrou (geb. 1003 [oder 1004], gest. 1088) eine Vielseitigkeit, die so weit geht, daß man (CH. RIEU, EDM. FAGNAN, W. PERTSCH) ernsthaft geglaubt hat, es mit zwei Persönlichkeiten derselben Zeit und desselben Namens zu tun zu haben. Erst neuerdings ist es gelungen, die anscheinend unvereinbaren Züge seines Lebens aufzuklären und das dichte Gewebe der Legenden zu zerreißen, das uns die Gestalt des eigenartigen Mannes verbarg (H. ETHÉ, E. G. BROWNE). Eine apokryphe Selbstbiographie hat besonders sein Bild gefälscht. Dazu kommt der fanatische Haß, mit dem seine Gegner ihn weit über das Grab hinaus verfolgten als den Vertreter einer Richtung der schī'itischen Lehre, aus der sich gegen Ende seines Lebens die Sekte der Assassinen entwickelt hat, die ihren Schrecken über den ganzen Orient verbreiteten. Auf seiner großen Reise scheint er in dem damals fāṭimidischen Ägypten von einem strengen Sunniten zu einem glühenden Anhänger der Ismailiten geworden zu sein.

Ein *Divan* des Nāṣir-i Khusrou ist seit lange bekannt (lith. Tabrīs 1280, Übersetzungen daraus von ETHÉ, E. G. BROWNE, und in meinem Werk: Harut und Marut und andere Dichtungen aus dem Orient, Berlin 1924), ebenso zwei weitere Dichtwerke *Seādetnāme* (herausgegeben und übersetzt von EDMOND FAGNAN, ZDMG. XXXIV) und *Rouschnāināme* (herausgegeben und übersetzt von H. ETHÉ, ZDMG. XXXIII, XXXIV). Seine Poesie hat einen ihr allein eignen Charakter und kann sich mit der der größten persischen Dichter messen. Erst vor wenigen Jahren

sind zwei bedeutende persische Prosawerke durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich geworden: *Veǧh-i Dīn* „das Angesicht der Religion" und *Zād el-Musāferīn* „Reisezehrung". Das letztere (vgl. dazu H. H. Schaeder in ZDMG., NF. 4 [1925], S. 228ff.) ist von besonderem Interesse insofern, als es, von dem griechischen Weltbild ausgehend, eine islamische Weltanschauung auf wissenschaftlicher Grundlage zu schaffen trachtet. Für Nāṣir-i Khusrou steht die ptolemäische Weltkonstruktion so fest, daß er auf ihr das Gebäude der islamischen Glaubenslehre aufrichtet, der er damit ein unerschütterliches Fundament zu geben meinte.

Der berühmte Reisebericht (*Sefernāme*) des Nāṣir-i Khusrou ist dadurch von ganz besonderer Wichtigkeit, daß er den islamischen Orient unmittelbar vor den Kreuzzügen schildert, und eine Fülle von genauen Angaben enthält über Kulturerscheinungen, Bauwerke und dergl. zu einer Zeit, auf welche große politische und soziale Veränderungen folgten, durch die vieles, was damals noch bestand, für alle Zeiten zerstört worden ist. Außerdem bildet das Reisetagebuch auch die beste, vielleicht die einzige zuverlässige Quelle über des merkwürdigen Mannes eignen Entwicklungsgang und über seine Lebensschicksale. Wir besitzen von ihm die Ausgabe von Charles Schéfer, mit französischer Übersetzung und zahlreichen gelehrten Anmerkungen, auch einer biographischen Einleitung (Paris 1881 — PÉLOV, II. Série, I). Außerdem ist der persische Text neuerdings in Berlin erschienen. Die Übersetzung Schéfer's enthält eine Reihe von Fehlern, die ihren Wert gerade an solchen Stellen beeinträchtigen, die unser Interesse besonders beanspruchen. Die biographische Einleitung ist durch spätere Arbeiten längst überholt, und die an sich wertvollen Anmerkungen berücksichtigen fast nur die Literatur der älteren Zeiten und versagen fast ganz hinsichtlich der Realien. So fehlt es z. B. ganz an brauchbaren Angaben über Geld- und Münzwesen, und schlimmer noch steht es mit denen über Maße und Gewichte, wo Schéfer's Ausführungen direkt irre führen. An einer Reihe von Beispielen wird gezeigt, wie technisch interessante Einzelheiten ungenau wiedergegeben werden, und wie sich überall ein Mangel an Anschauung geltend macht. Aus alledem ergibt sich, daß eine Neubearbeitung dieses wichtigen Werkes dringend notwendig ist.

Der Vortragende berichtet über die wichtigsten biographischen Daten, die im Reisewerk enthalten sind und gibt einen Überblick über den Verlauf der Reise, in dem er bei besonders interessanten Einzelheiten (Reise durch Persien, Syrien und Palästina, speziell Jerusalem) etwas länger verweilt. Den Glanzpunkt des Reisewerkes stellt die Beschreibung Ägyptens dar, das dem Reisenden unter der Herrschaft des damals neunzehnjährigen fāṭimidischen Sultans Mustanṣir billāh wie ein Paradies auf Erden erschien. Mehrfach hat er von Jerusalem bzw. Kairo aus die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen. Nach der vierten Pilgerfahrt trat er dann im Jahre 1051 die Rückreise nach Persien an. Der lange beschwerliche Ritt, den er fast mittellos durch Arabien nach dem Persischen

Golf unternahm, seine Befreiung aus seiner hilflosen Lage durch den Vezir der Provinz Ahvāz, der sich gerade in Baṣra befand, die Rückreise durch Persien bis nach Balkh wird nach des Reisenden anschaulicher Darstellung geschildert, und durch eine Fülle von Beispielen dargetan, wie erst eine neue Übersetzung und Bearbeitung dieses ungewöhnlich wichtigen Buches es ermöglichen wird, das reiche in ihm enthaltene Material für die Wissenschaft fruchtbringend zu verwerten.

Am Freitag, den 1. Okt., hielt K. Florenz-Hamburg den allgemeinen Schlußvortrag: Die japanische Komödie und ihre Charaktertypen, der in dieser Zeitschrift abgedruckt werden wird.

Am Donnerstag, den 30. Sept., nachm. 5 Uhr, fand eine Führung durch die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg statt, bei der A. Warburg-Hamburg folgendes ausführte:

Die Bibliothek ist der Anregung, sich an dem 4. Deutschen Orientalistentag zu beteiligen, deshalb gerne gefolgt, weil das gleichzeitige Erscheinen der durch Gundel besorgten 3. Auflage von „Sternglaube und Sterndeutung" von Franz Boll († 1924) willkommene Gelegenheit gab, die Orientalisten auf dessen Bedeutung für die Einbeziehung der Orientalistik in den Versuch einer auf solider philologisch-historischer Grundlage ruhenden Geschichte der europäischen Mentalität aufmerksam zu machen. Durch Boll's „Sphaera" (1903), diesem den Gelehrten noch immer viel zu wenig vertrauten Meisterwerke, war es ja schon vor Jahren möglich gewesen, anscheinend durch Jahrhunderte getrennte kosmologische Symbole als Funktionen des identischen, weite Epochen und Raumgebiete umspannenden kosmischen Orientierungswillens zu begreifen.

Boll's Beobachtungsfeld ließ sich später erweitern, weil Dyroff sich der mühevollen Arbeit unterzogen hatte, im Anhang der „Sphaera" die große Einleitung des Abū Ma'šar († 886) nicht nur arabisch, sondern auch von einer *deutschen Übersetzung* begleitet, zu veröffentlichen. Nur so war die Feststellung möglich (vgl. Warburg, „Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara", Atti del X. Congresso internat. di Storia dell' Arte in Roma, Rom 1922), daß die als „indische Dekane" bezeichneten hybriden Sternsymbole wie sie Abū Ma'šar aufzählt, unmittelbar die Gestaltung der bisher rätselhaften drei Figuren bestimmten, die im mittleren Streifen der kosmologischen Fresken im Palazzo Schifanoja zu Ferrara (etwa 1470), erschienen. Weiterhin war es ebenfalls nur durch eine *Übersetzung* eines indischen Textes möglich, die Sphaera barbarica, wie sie nach Boll's Nachweis von Teukros, dem Babylonier, der in Kyzikos geboren war, zusammengestellt wurde, auf ihrem frühesten Wanderzug von Kleinasien über Indien noch vor ihrer Einmündung nach Bagdad nicht nur als authentisches Werk eines ganz bestimmten Inders: Varāhamira festzustellen, sondern auch zugleich den Nachweis zu führen, daß dessen Dekanvorstellungen aus besserer Teukrosüberlieferung herstammen, als bei Abū Ma'šar. Im Nachlaß von Oppert an die Hamburger Stadtbibliothek fand sich nämlich die *Über-*

setzung von Varāhamira's Bṛhajjātaka durch Chidambaram Iyer (1884), bei dem der erste Dekan folgendermaßen beschrieben wird: „Zum ersten Dekan des Widders erscheint ein um die Lenden mit einem weißen Tuche gegürteter, schwarzer, gleichsam zum Beschützen fähiger furchtbarer rotäugiger Mann, er hält ein Beil aufrecht. Dies ist ein Mann-Dreskāna (Dekan) bewaffnet und von Mars (Bhauma) abhängig". An Stelle eines Strickendes, das er bei Abū Ma'šar in der Hand führt, trägt also der Dekan des Varāhamira ein Doppelbeil. Dieses Gerät aber ist ausdrücklich bezeugt als Abzeichen des ersten Dekans in dem verloren gegangenen Werk über die magischen Steine, das Teukros (nach Psellos) geschrieben hat (Sphaera, S. 7).

Da nun auf dem Planisphaerium Bianchini, einer antiken römischen Marmortafel (wahrscheinlich einem Würfelbrett für astrologische Weissagungen) der erste Dekan ebenfalls das Doppelbeil trägt, dürfen wir diese Gestalt als Leitmuschel für die Schichtung der Überlieferung astrischer Symbole ansehen. Der Doppelbeil-Dekan ist, wie sich durch Betrachtung des antiken Himmelsglobus und der griechischen Überlieferung der Himmelsbilder (Germanicus-Handschrift in Leiden) nachweisen ließ, nichts anderes als ein maskierter Perseus, dem es zu Anfang des 16. Jahrh. endlich gelingt, seine echt antike Gestalt als Himmelsbild wiederzugewinnen (auf der Decke im Peruzzi-Zimmer der Farnesina).

Mit den Abbildungen der Fresken aus Ferrara im Mittelpunkt waren auf 6 Bilderwänden im Saale der K. B. W. weitere Bildmaterialien zur Geschichte und Psychologie der „Sphaera barbarica" ausgebreitet, die die teilweise bisher unbekannten oder nicht verstandenen Zwischenglieder bilden, welche von der orientalisch-dämonischen zur italienisch-olympischen Auffassung der Antike führten.

Außer auf bisher unbekannte Bilderreihen in arabischen und spanischen Bilderhandschriften aus dem Zeitalter des Alfonso el Sabio konnte vor allem auf den Riesensaal, den Salone in Padua hingewiesen werden, wo auf einem Netzwerk von Einzelillustrationen, in dem Planeten- und Fixsternastrologie in noch unerkannter Systematik zusammenfließen, das mechanisch zerstückelte astrische Bildererbe als orakelerteilende Zukunftshieroglyphik der Wahrsagepraktik eingeliefert wird.

In einem deutschen, zuerst im Jahre 1488 in Deutschland von Engel in Augsburg bei Ratdolt gedruckten und illustrierten Buch erlebte der Teukros-Kalender seine wirksamste Umformung zum mobilen Weissagungsgerät für abergläubische Seelen, wie sie sich noch heute in Europa, eben auch unter dem weitreichenden Einfluß dieses Buches, in nichtiger, billiger Pseudo-Mystik gefallen.

Padua läßt sich als Umschlageplatz der orientalisch-dämonischen Antike noch von einer anderen Seite her fassen; wie einerseits die Fixsternsphaera von Padua aus mit ihren astrischen Symbolen Europa überflutet, begannen eben von Padua aus andererseits die 7 Planeten, die Wandelsterne, ihren Zug von Süden nach Norden. Die Planetensymbole,

wie sie in dem sogen. Mantegna-Kartenspiel geschaffen waren, ließen sich mit überraschender Klarheit auf ihrem Wanderzuge in deutschen Nachbildungen entdecken — um nur Augsburg, Nürnberg, Göttingen, Erfurt, Goslar, Hildesheim, Braunschweig und Lüneburg als Stationen der Wanderschaft zu nennen — um schließlich auch in einem plattdeutschen Kalender, den der Hamburger Arndes 1519 zu Lübeck gedruckt hat, in greifbarer künstlerischer Gestaltung vor die Augen zu treten.

Wie radikal und entscheidend die Planeten als dämonisch geglaubte Zeitenherrscher in das persönliche Leben der italienischen und deutschen Europäer noch im Zeitalter der Renaissance eingreifen, konnte an zwei ganz heterogenen Bilderreihen aufgezeigt werden. In der Farnesina hat Agostino Chigi — worauf man bisher nie geachtet hat — in dem von Peruzzi ausgemalten Saal seine Nativität symbolisieren lassen: die antiken Götterfiguren, die einander scheinbar so harmlos gegenüber stehen, bedeuten Konjunktionen, und die Zusammenstellung erlaubt sogar, wie der Observator der Hamburger Sternwarte, Herr Prof. Graff, freundlichst nachwies, das Jahr 1465 als Zeitpunkt seiner Geburt festzustellen, ein Jahr, das auch sonst (was Prof. Graff nicht bekannt war) — eine urkundliche Bestätigung fehlt bisher — als Geburtsjahr des Chigi angenommen wird. Die antiken astrischen Symbole in der Kuppel der Grabkapelle desselben Agostino Chigi werden aber in Sta. Maria del Popolo gleichsam archäologisch-aesthetisch christianisiert: die Arme der Planeten werden von Engeln, die dem Befehl Gottvaters, der im Zenith der Kuppel erscheint, gehorchen, regiert.

Im Norden weiß man in dieser Zeit von aesthetischer Entgiftung nichts; in den Jahreskalendern erscheinen die Planetenkonjunktionen in der Gestalt von zeitgenössischen sozialen Typen, die in ihrem Ansehen und in ihrer Gruppierung so wenig Olympisches haben, daß, wenn sie nicht die astrologischen Abzeichen trügen, man des öfteren glauben könnte, Szenen aus dem Bauernkriege vor sich zu haben. Den Höhepunkt solcher leidenschaftlichen Verflechtung bildet die Konjunktion Jupiter-Saturn im Zeichen des Mars, die die Grundlage zu dem viel gefürchteten Weissagungsbuch des Lichtenberger bildet. Unter dieser Konjunktion sollte nach Abū Ma'šars auf eine alte pagane Tradition zurückgehender Lehre von den großen Perioden, im Jahre 1484 der kleine Prophet geboren werden, von dem die Neuordnung der geistlichen Welt ausgehen sollte. Für die Virulenz solches dämonischen Kultus kann es wohl kein überzeugenderes Beispiel geben, als die Tatsache, daß Luther die Lichtenbergerschen Weissagungen, deren Kernstück eben jene fatale Planetenkonjunktion bildet, herausgab (Wittenberg 1527), freilich mit der ausgesprochenen Tendenz, die wissenschaftliche Grundlage dieses astrologischen Glaubens ausdrücklich zu verneinen, der ja so weit gegangen war, trotz Luthers kräftigen Widerspruchs, sein Geburtsdatum vom 10. Nov. 1483 auf eben jenes Prophetendatum vom 22. Okt. 1484 zu verschieben, um sein Erscheinen als kosmisch vorgesehenes Elementarereignis — sei es

im guten oder im schlechten Sinne — auszudeuten (vgl. A. Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. Sitzungsber. d. Heid. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Klasse, Jahrg. 1920, 26. Abhandl.).

Dem gleichen Ideenkreise des „Babyloniers" Teukros, der einerseits die Sphaera barbarica ausgestaltete, andererseits in einem verloren gegangenen Handbuch hellenistische Steinmagie betrieben haben muß, entsprach nachlebend ein bisher unbekanntes arabisches Werk, das sich unter dem Namen Picatrix lateinisch maskierte. Ein Zitat in einer der neuentdeckten Bilderhandschriften aus dem Kreise des Alfonso el Sabio (dem Vatic. Reg. 1283), hatte die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, und nach langwierigen Untersuchungen glückte es, hinter dem lateinischen Manuskript den arabischen Autor herauszuholen, dessen Werk dank den Bemühungen von Ritter, Bergsträsser, Plessner und Printz im beinahe fertig gedruckten arabischen Text vorgelegt werden konnte und wahrscheinlich bis Ostern 1927 mit der lateinischen und deutschen Übersetzung veröffentlicht werden kann.

Die Kulturwissenschaft wird dann ein „missing link" vor Augen haben, das zeigt, wie die griechische Weisheit zur öden hellenisierenden Praktik entartet, die sich letzten Endes als eigentliches Substrat der „modernen faustischen Weltanschauung" verrät. So hängt die Einsicht in die Psychologie des inneren Zusammenhangs der Kulturbewegungen, die vom Rande des Mittelmeerbeckens ausstrahlen, davon ab, ob sich klassische Philologie und moderne Kunstgeschichte mit der Orientalistik dadurch zusammenfinden, daß die Texte des alten und mittleren Orients auch den Nicht-Orientalisten in Übersetzungen zugänglich gemacht werden.

Aus der gezeigten Bilderreihe sollte somit, unter geistesgeschichtlichem Gesichtspunkt, die orientalisierende Astrologie als eine dem Erbe der Antike gegenüber jeweilig auswahlbestimmende Macht nachgewiesen werden, die die europäische Unfähigkeit, die pagane Kultur in der Totalität ihrer polaren Spannung zu begreifen, als typische Funktion des tendenziösen „sozialen Gedächtnisses" im Geschäfte der kosmologischen Orientierung verständlich macht.

Die Hoffnung der K. B. W. ist, daß noch zahlreiche weitere Meilensteine auf der vorerst nur trassierten Wanderstraße Kyzikos—Alexandrien—Oxene—Bagdad—Toledo—Rom—Padua—Ferrara—Augsburg—Erfurt—Wittenberg—Goslar—Lüneburg—Hamburg ausgegraben werden, damit in steigender Unanfechtbarkeit die europäische Kultur als Auseinandersetzungserzeugnis heraustritt, ein Prozeß, bei dem wir, soweit die astrologischen Orientierungsversuche in Betracht kommen, weder nach Freund noch Feind zu suchen haben, sondern vielmehr nach Symptomen einer zwischen weitgespannten Gegenpolen pendelnden, aber in sich einheitlichen Seelenschwingung: von kultlicher Praktik zur mathematischen Contemplation — und zurück. A. W.

2. Fachsitzungen.

I. Sprachen und Kulturen Ägyptens, Assyriens und Kleinasiens.

a) **Ägypten:** Obmann H. Schäfer-Berlin.

Den Vorsitz führt G. Steindorff-Leipzig.

Herr Zippert wird mit der Führung eines Protokolls beauftragt.

Mittwoch, den 29. Sept., vorm. um 9 Uhr findet eine Besprechung statt über die Bearbeitung eines Ägyptischen Sachwörterbuches.

Herr Steindorff eröffnet die Sitzung um 9 [15] Uhr. Anwesend sind die HHrn. Steindorff, Borchardt, Schäfer, Ranke, Junker, Kees, Scharff, Zippert, sowie die Verleger HHrn. Rost und Lüdtke.

Herr Steindorff gibt einen kurzen Überblick über das Schicksal des Sachwörterbuches bis zur völligen Einstellung der Bearbeitung. Er bittet um Stellungnahme. Folgende Grundsätze werden aufgestellt:

1. Grundsätzlich ist das Erscheinen eines Sachwb. sehr wünschenswert für die Fachwissenschaft wie für den weiteren Kreis der Altertumsforschung. Es wird beschlossen, das Wb. erscheinen zu lassen. Alle Anwesenden, außer den Herren Kees (mit Vorbehalt) und Junker (zu mittelbarer Arbeit bereit), stellen sich als Mitarbeiter zur Verfügung.
2. Bei der Verteilung der Schlagwörter auf die einzelnen Bearbeiter sollen von diesen andernorts erschienene Artikel nach Möglichkeit berücksichtigt werden.
3. Auch ausländische Fachgenossen sollen mit Zurückhaltung zur Mitarbeit aufgefordert werden.
4. Als Termin für die Ablieferung der Beiträge wird mit Zustimmung des Verlegers Oktober 1928 in Aussicht genommen. Der Druck soll 1929 Ostern beginnen.

Nachm. um 4 Uhr beginnt die 1. Fachsitzung.

4 [30] Uhr A. Scharff-Berlin: „Der heutige Stand der ägyptischen Vorgeschichtsforschung".

Zunächst werden die neuesten paläolithischen Funde besprochen, die in engstem Zusammenhang mit dem übrigen Nordafrika stehen. Darauf folgt eine Darstellung der Gräberfunde, unter besonderer Berücksichtigung der in Oberägypten neu gefundenen Badari-Kultur, die schichtmäßig als älteste Stufe festgelegt ist. Bei den bekannten, von Petrie in zwei zeitlich aufeinanderfolgende Kulturen geteilten Funden wird versucht zu zeigen, daß die eine im südlichen Oberägypten wurzelt und afrikanische Beziehungen aufweist, die andere dagegen im nördlichsten Oberägypten und vielleicht im Delta mit engen Beziehungen zu Palästina. Die Vereinigung und Vermischung beider bedingt den gewaltigen Aufschwung der ägyptischen Kultur kurz vor und während der 1. Dyn. (um 3000 v. Chr.). — Ende: 5 [15] Uhr. — An der Aussprache beteiligen sich die Herren Schäfer und Christian. Herr Christian weist auf die vielfachen Beziehungen der ägyptischen Vorgeschichte zu Westeuropa hin (Dolmen, Feuersteinwerkzeuge usw.). Herr Schäfer fügt hinzu, daß doch nur ein dolmenähnliches Grab erhalten sei.

5[15] Uhr, Frau FECHHEIMER-Berlin: „Eine Affenstatue mit dem Namen des Königs Nar-Mer".

Das Ägyptische Museum Berlin ist in der letzten Zeit durch eine von Frau FECHHEIMER im Kunsthandel entdeckte Rundplastik des dem Thot heiligen Affen bereichert worden. Das Bildwerk, das an der Basis den Namen des Königs Narmer trägt, ist aus weißem, rötlich geadertem Alabaster und in der Bearbeitung des Materials sowie stilistisch in jeder Beziehung vollendet. — Ende 5[30] Uhr.

5[30] Uhr, W. CZERMAK-Wien: „Rhythmus und Umbildung im Ägyptisch-Koptischen".

Für das Vorhandensein eines dynamischen Druckes im Koptischen braucht kein Beweis geführt zu werden. Wohl aber wäre es angezeigt. dem Satzakzent gegenüber dem Wortakzent größere Aufmerksamkeit zu schenken. Stärke und Schwäche stehen im Redefluß in einem bestimmten Verhältnis zueinander, das nicht definiert („begrenzt"), wohl aber nachempfunden werden kann. Wir sprechen mit JUNKER, wie für die Poesie, statt vom Metrum besser vom Rhythmus. Die Frage nach den Einheiten im Rhythmus ist die nach dem Wesen des Rhythmus.

Man nennt jene Einheiten, die, von Zäsuren („hörbaren Pausen") begrenzt, den Redestrom komponieren, Takte: Spannungskomplexe einer Hauptstärke; die Takte gliedern sich ihrerseits in Silben, von denen eine — bedeutungsvoll — die stärkste ist; schwach — stark — schwach, d. i. Anspannung und Abspannung.

Der Sinn schafft sich im dynamischen Werte der Glieder ein feines Ausdrucksmittel; das physikalische Bild der longitudinalen, fortschreitenden Welle (des Schallstromes) symbolisiert auch die geistige Bewegung des Rhythmus, als Ausdruck der Bewertung („Bedeutung") des Sinnes durch den Sprecher. Spricht man zu einem Takt noch einen hinzu, so wird normalerweise einer bedeutungsvoller sein; der weniger wertvolle wird reduziert — die Takte wachsen zusammen. Die geschwundenen Lautwerte werden sofort wieder ersetzt, und so steht der dem „Weitersprechen" zugrundeliegenden Tendenz der Zerstörung eine solche des Wiederaufbaues gegenüber, die der Sinn entgegenwirken läßt. Alles wird im Rhythmus verbraucht, gewandelt, umgestaltet, um im selben Rhythmus wieder aufgebaut zu werden. So entrollt sich der Ablauf der sprachlichen Entwicklung des Ägyptischen, die Verschiebung des syntaktischen Bildes und der Wandel der Lautmasse, die im Wesen nichts anderes sind, als die Umbildung des sprachlichen Stoffes im selben Takte, solange die Sprache lebt. Schluß der Sitzung 6[30] Uhr.

Die 2. Fachsitzung beginnt am Donnerstag, dem 30. Sept., 10 Uhr. L. BORCHARDT-Kairo: „Die Baugeschichte der Pyramide des Snefru bei Meidum" (Entstehung der Pyramidenform).

An der Stufenpyramide von Meidum sind drei verschiedene Entwürfe nachweisbar; 1 und 2 sind als Stufenpyramiden, nacheinander übereinander gestülpt, fertig gebaut worden. Dann erst kommt Entwurf 3 mit rich-

tiger Pyramidenform. Jahr 17 wird auf Baublöcken genannt. Danach verläßt Snefru Meidum und baut bei Dahschur eine zweite, die sogen. „rote" Pyramide. Um das Jahr 17 des Snefru ist also die Bauform der Pyramiden endgültig gefunden.

Als Parallele wird die Stufenmastaba des Ḏeser bei Saqqara besprochen, die auch drei Entwürfe zeigt.

Beide Feststellungen beruhen auf kleinen Grabungen, die das Deutsche Institut in Kairo ausgeführt hat.

Mit diesen Feststellungen ist die alte Lepsius'sche Theorie über den Pyramidenbau endgültig zu den Akten geschrieben. Ende 10^{45} Uhr.

10^{45} Uhr, H. Junker-Wien: „Die Entwicklung der Mastaba auf dem Gräberfelde von Gise.

Die Grabungen auf der Nekropole des Ḏeser in Saqqara sind auch für die Kunst der 4. Dyn. von größter Bedeutung. Die prächtigen Bauten der 3. Dyn., die hier zum Vorschein kamen, stehen im scharfen Gegensatz zu dem strengen, monumentalen Stil von Gise, und es ist offenbar, daß diese Abkehr eine bewußte, gewollte war. Damit gewinnt die Kunst der 4. Dyn. wesentlich an Bedeutung und das Werden sowie die Weiterentwicklung der Grabbauten in Gise erscheinen in anderem Licht: die Typen der 4. Dyn. sind unter Benutzung vorhandener Elemente in offenem Gegensatz zu den Mastabas der 3. Dyn. neu geschaffen worden und erhalten eine Gestalt, die deutlich den Zusammenhang mit dem neuen Typ der königlichen Grabanlage zeigt. Wesentliche Abweichungen von dieser Form treten hier erst auf, als Gise aufhörte, Residenzfriedhof zu sein. Diese Abweichungen sind zum großen Teil nicht einfache Weiterentwicklungen, es kommt vielmehr in ihnen zum Durchbruch, was an anderen Orten längst vorhanden war, in Gise aber der Stileinheit in der Gesamtanlage weichen muß. Diese Tatsache ist für die Datierung sowohl der Typen in Gise wie auch der Mastabas des Alten Reiches auf anderen Nekropolen von größter Bedeutung. Ende: 11^{20} Uhr.

11^{25} Uhr, G. Roeder-Hildesheim: „Zwei Kapellen nubischer Fürsten in Debod und Dakke".

Die Kapelle des Azechramon in Debod und des Ergamenes in Dakke sind nach gleichem Grundriß und Aufbau, wenn auch in verschiedener Himmelsrichtung, aufgeführt. Die Ausschmückung mit Reliefs ist nach gleichem Grundgedanken erfolgt. Die Abweichungen sind lehrreich für die Absichten, von denen die Gestalter der Reliefs und Inschriften geleitet waren. Die gemeinsame Quelle ist das Tempelarchiv von Philae, aus dessen Schätzen zuerst eine kleinere Auswahl für die Kapelle in Debod, dann eine größere für die in Dakke hergestellt wurde. Daß die Kapelle in Dakke später als die in Debod erbaut wurde, geht aus dem Vergleich vieler Einzelheiten hervor sowohl der Darstellungen als auch der Inschriften der beiden Anlagen. Die Kapelle in Dakke, deren Bilder durch sorgfältige Ausführung und gute Erhaltung zunächst bestechen, zeigt bei näherem Zusehen viele Fehler, wie in der Zusammenstellung

der Bilder so in der Form der Inschriften. Aus der Analyse des archäologischen und philologischen Materials ergibt sich, daß Ergamenes, der auf Ptolemaios Philopator datiert ist, später als Azechramon anzusetzen ist. Ende: 11^{55} Uhr.

H. Schäfer-Berlin macht eine kurze Mitteilung (von 11^{55} Uhr ab) über „Hölderlin und der Sonnengesang von Amarna".

Das Wesen des Amarnagesangs wird gekennzeichnet, ebenso das des 104. Psalms, der, obgleich von jenem abhängig, doch das Gepräge einer anderen Persönlichkeit trägt. Was er nicht aufgenommen hat, findet sich in anderen Psalmen verstreut, z. B.: „Du warst über mir im Mutterleibe" in 139., und vor allem der Dank und Preis der Schöpfung in 148. Das Preislied des heiligen Franz wird berührt. Überraschend ist nun, wie in der gleichgestimmten Seele des mit den Psalmen vertrauten deutschen Griechen Hölderlin das Zerstreute sich wieder so zu einem Gesang „An den Äther" zusammenfügt, daß man sicher unmittelbare Beeinflussung durch das ägyptische Urbild annehmen würde, wenn nicht die Lebenszeit unseres Dichters das ausschlösse. Schluß der Sitzung 12^{05} Uhr.

Beginn der 3. Fachsitzung am Freitag, dem 1. Okt., 9 Uhr. 9^{15} Uhr, M. Pieper-Berlin: „Die wissenschaftliche Bedeutung der ägyptischen Skarabäen".

Der Vortragende behandelt drei Fragen:

1. Die Ornamentik der Sk. des Mittleren Reiches; Flechtband ist äg., Spirale wahrscheinlich mykenisch.
2. Hyksos-sk.; eine Verbindung zwischen Ägypten und Vorderasien wird festgestellt; umgekehrt läßt sich auch ägyptischer Einfluß in Vorderasien, besonders Assyrien nachweisen.
3. Griechische Sk. in Cumae; in dieser Zeit reicht der Einfluß Ägyptens tief in die griechische Kunst und Literatur. Ende: 10 Uhr.

10^{15} Uhr, H. Schäfer-Berlin: „Zum Weltbild der Ägypter".

Der Vortragende führt die einzelnen bildlich erhaltenen Vorstellungen von Himmel und Erde vor. Bei den technischen erklärt er die möglichen Deutungen, die aus der Natur der ägypt. Zeichenweise folgen. So z. B. die Gestalt der Erde als Platte und der Himmelsstützen als hölzerne Gabeln und als Gebirge. Die aus der üblichen Form der Schriftzeichen bekannte Dachform des Himmels wurde erläutert, und die Spuren, die auf einen gewölbten Himmel deuten, nachgewiesen. Von den Verkörperungen mythischer Vorstellungen werden behandelt: die Erde als Platte mit Löwen oder Menschenhäuptern an den Enden, der Himmel als Kuh und als Frau, endlich die aus einer Zeichnung der 1. Dynastie (Petrie, Tombs of the Courtiers, 1925, Taf. 2 und 12) zu erschließende Form des Himmels als Vogelschwingen, mit Ausblicken auf die Entstehung der geflügelten Sonnenscheibe. Ende: 11 Uhr.

11^{15} Uhr, Borchardt-Kairo: Bemerkungen zur Ägyptischen Chronologie.

Der Vortragende zeigt durch Zurückrechnung von den bekannten

Neumond- bzw. Altlicht-Daten aus dem 23. Jahr Thutmosis' III., daß dessen Regierungsantritt 4. 9. W, auf einen Vollmond gefallen sein muß und schließt daraus, daß die Regierungsantrittfeste wenn möglich auf Vollmondsfeste gelegt wurden. Dasselbe ergibt sich durch Zurückrechnung von dem aus Soleb bekannten Jubiläumsdatum Amenophis' III. Mit Hilfe dieser Feststellung kann versucht werden, bei Folgen von Königen, deren Regierungsantritt datenmäßig festgelegt ist, den Abstand zwischen diesen Daten durch Mondrechnung zu ermitteln. Dasselbe ergibt sich auch bei einer Zurückrechnung des auf dem Palermosteins in der ersten Zeile angegebenen Thronbesteigungsdatums von dem in derselben Zeile genannten Ḏet-fest aus, für das der Vortragende eine neue Bestimmung schon seit mehreren Jahren vorgenommen hat. Feste Daten lassen sich ohne andere Hilfsmittel, auf die der Vortragende nicht eingeht, nicht ermitteln. Ende: 11[40] Uhr.

An der Aussprache beteiligen sich die Herren Ed. Meyer und Schäfer. Schluß der Sitzung um 11[55] Uhr.

b) **Assyrien und Kleinasien.** Obmann A. Poebel-Rostock.

Den Vorsitz führen abwechselnd H. Zimmern-Leipzig, A. Poebel-Rostock, A. Ungnad-Breslau. Schriftführer: Götze-Heidelberg.

1. Fachsitzung, Mittwoch, den 29. Sept. H. Zimmern eröffnet die Sitzung und gedenkt der in den beiden letzten Jahren verstorbenen in- und ausländischen Fachgenossen. Die Anwesenden erheben sich zu ihrem Gedächtnis.

3[30] Uhr. Aussprache über den gegenwärtigen Stand der assyrischen Lexikographie, eingeleitet durch H. Zimmern-Leipzig. Nach einer kurzen Schilderung der gegenwärtigen Notlage auf dem Gebiete der assyrischen Lexikographie durch Zimmern und einer sich anschließenden Aussprache, an der sich die Herren Götze, Landsberger, Ungnad, Lewy und Ebeling beteiligten, fand bei der überwiegenden Mehrzahl der Anwesenden die Auffassung Zustimmung, daß, ungeachtet des in Chicago in Bearbeitung befindlichen Thesaurus und auch ungeachtet eines voraussichtlich in wenigen Jahren aus der Hand Meissner's zu erwartenden neuen assyrischen Handwörterbuchs, doch von Seiten der deutschen Assyriologen an dem Gedanken der Schaffung eines Thesaurus der babylonisch-assyrischen Sprache festgehalten werden solle, gegebenenfalls in weiterem Ausbau der von Bezold in Heidelberg zu gleichem Zwecke begonnenen Zettelsammlung. Zur Einleitung weiterer Schritte in der Sache wurde schließlich eine Kommission eingesetzt, bestehend aus den beiden Mitgliedern Zimmern-Leipzig und Götze-Heidelberg, mit der Befugnis, auch Meissner-Berlin zum Eintritt in diese Kommission aufzufordern.

3[45] Uhr. B. Landsberger-Leipzig: Probleme der akkadischen und semitischen Sprache. Der Vortragende hob den Wert der Erkenntnis der sprachlichen Struktur als Mittel zum Verständnis einer Kultur hervor. Der Weg zu jener führt über die Ermittlung der für eine Sprache

maßgebenden grammatischen Kategorien. Dies würde an dem beim akkadischen Verbum (im Gegensatz zum hebräischen) dominierenden Kategorien erläutert, der Begriff „Substantivum" in seiner Geltung fürs Akkadische abgegrenzt, schließlich an den Typen des schwachen Verbums gezeigt, welche Kategorien bei der Sprachbildung maßgebend waren. Es werden dabei zunächst bedeutungsverwandte Verben gleicher Bildung zu Gruppen zusammengestellt, sodann die Zusammenfassung solcher Gruppen zu Bedeutungsklassen versucht. (Vgl. vorläufig „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt" in Islamica II [Fischer-Festschrift]).

Keine Aussprache.

4[10] Uhr (zusammen mit Abt. VI a). A. Ungnad-Breslau: Sumerische und chinesische Schrift. Während die „Bildschrift", die ungefähre Darstellung eines Gedankens in einem Bilde, sich entwicklungsgeschichtlich wohl begründen läßt, erscheint die Erfindung der „Bilderschrift", die den Leser zwingt, einen Gedanken in bestimmter grammatischer und syntaktischer Form nachzudenken, als die Tat eines Genies, die kaum mehrmals zu gleicher Zeit gemacht worden sein kann. Der einheitliche Ursprung dieses Gedankens ist deshalb sehr wahrscheinlich. Ein Zusammenhang zwischen chinesischer und sumerischer Schrift ist wohl anzunehmen, wenngleich dieser Zusammenhang bei dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft sehr schwer zu erweisen ist. Nur das Zeichen für „Berg" in beiden Schriftsystemen läßt noch einen formalen Zusammenhang erkennen.

Diskussionsredner: Lehmann-Haupt, Lessing.

4[40] Uhr. P. Koschaker-Leipzig: Sumerische Rechtsurkunden. Der Vortragende berichtet über eine von ihm mit Unterstützung von Landsberger vorbereitete Ausgabe der sumerischen Rechtsurkunden in Umschrift und Übersetzung. Der Begriff Rechtsurkunde bestimmt sich einerseits als private Geschäftsurkunde mit Zeugen, andrerseits als Gerichtsurkunde, für welch letzteres die Ausgrabungen in Telloh (Lagaš) ein ganzes Archiv erschlossen haben. Zeitlich reichen die Texte von den Anfängen der Schrift bis zur letzten Dynastie von Ur. Der Vortragende teilt weiterhin Einzelheiten über das Grundstücksrecht der ältesten Zeit und die Gerichtsverfassung von Lagaš zur Zeit der letzten Dynastie von Ur mit. Der Vortrag soll in der ZDMG. veröffentlicht werden. (Der Vortrag wird um 5 Uhr abgebrochen, um am nächsten Tage zu Ende geführt zu werden.)

5[10] Uhr (zusammen mit Abt. II a). J. Lewy-Giessen: Enthält Jud. I—IV Trümmer einer Chronik zur Geschichte Nebukadnezars und seiner Feldzüge von 597 und 591? Siehe Abt. II a.

5[40] Uhr. H. Zimmern-Leipzig: Neues zu Aschera. Der Vortragende ging aus von der für das Alte Testament schon längst mit Recht festgestellten Bedeutung „Kultischer (Holz)pfahl" für *'ašērā*, wogegen auch die durch die Amarna- und Ta'annek-Briefe für Palästina bezeugte Göttin *Aširtu* keinen Gegenbeweis bilde. Er besprach alsdann eingehender das assyrische *aširtu*, *eširtu* „Kultraum, Zella", nicht etwa allgemein „Heiligtum, Tempel", mit seinem Ideogramm ZAG, ZAG.AN, ZAG.GAR-RA, und vor

allem nunmehr auch das hethitische gišZAG.GAR-RA d. i. *aširtu*, *ešírtu* (phonetisch-hethitisch *ištanānaš*). Für letzteres gab er auf Grund von Belegen, die ihm EHELOLF-Berlin aus seiner hethitischen Wörtersammlung zur Verfügung gestellt hatte, reichliche Nachweise für die aus den hethitischen Ritualtexten sich klar ergebende Bedeutung „Kultisches (hölzernes) Gerät", das aus Holz angefertigt wird, das mit anderen Kultgeräten in einer Reihe erscheint, das zum Auflegen von Broten und sonstigen Opfergaben dient, das man mit Früchten und Blumen schmückt, vor dem der Priester niederfällt und Spendungen darbringt usw. — Angesichts der nunmehr auch durch das Hethitische gestützten wohl sicher ursprünglichen Bedeutung „Holzpfahl" bezw. „hölzernes Gestell" wendet sich der Vortragende gegen jede Etymologie, die für *aširtu*, *ešírtu* etwa von einer Grundbedeutung wie „Heiligtum", „Versammlungsraum" oder ähnliches ausgehen will, findet vielmehr, auch im Hinblick auf das Ideogramm ZAG.GAR-RA, ZAG.AN und auf das ähnliche Ideogramm AN.ZAG.GAR für *dimtu* „Steinpfeiler", als wahrscheinlichste Etymologie eine Ableitung von dem Stamme ישר „gerade sein": gerade aufgerichteter (Holz)pfahl bezw. (Holz)gestell. Damit erwiese sich dann aber auch schon aus äußeren formalen Gründen *'ašērā* als nicht einheimisch kanaanäisch, sondern als ein, freilich recht altes, Lehnwort aus dem Babylonischen. Die Bedeutungsentwicklung denkt sich der Vortragende dann etwa so: 1. babyl. *aširtu* „gerade aufgerichteter (hölzerner kultischer) Pfahl" bezw. „(hölzernes kultisches) Gestell", daraus früh entlehnt kanaan.-hebr. *'ašērā* in der gleichen Bedeutung, und ebenso das hethitische gišZAG.GAR-RA (*aširtu*, *ištanānaš*); 2. babyl. *aširtu* „Kultraum des Tempels", „Cella", auch „innerster Kultraum" eines Privathauses, erst abgeleitet von dem in dem Kultraum befindlichen Kultgerät des Namens *aširtu* (so auch *'-š-r-t* in der phönik. Inschrift aus Ma'ṣūb); 3. babyl. *Aširtu*, hebr. *'Ašērā* als Name einer weiblichen Gottheit, eigentlich das personifizierte Kultgerät. — Zum Schlusse streift der Vortragende noch die Ausführungen HOMMEL's (in dessen Ethnol. u. Geogr. d. Alt. Orients, S. 782 ff.), der, unter Einbeziehung auch ägyptischen und südarabischen Materials, zu ganz ähnlichen Aufstellungen gelangt, dazu noch mit der weitergehenden Behauptung, daß unter dem „Holzpfahl" ursprünglich der „Feuerbohrer" zu verstehen sei.

Donnerstag, den 30. September, 8[30] Uhr. Fortsetzung des Vortrags KOSCHAKER-Leipzig: Sumerische Rechtsurkunden.

Diskussionsredner: POEBEL, LANDSBERGER, LEWY.

9[15] Uhr. J. SCHACHT-Freiburg (zus. mit Abt. III): Vom babylonischen Recht zum islamischen Gesetz (s. Abt. III).

9[45] Uhr. A. POEBEL-Rostock: Die Synchronismen zwischen der ersten Dynastie von Babylon und der ersten Dynastie des Meerlandes. Während von den beiden Synchronismen, welche der Vortragende im Jahre 1906 (ZA. XX, S. 229 ff.) zwischen den obengenannten Dynastien nachweisen konnte, der Synchronismus Samsuiluna-Ilimailum schon im nächsten Jahre durchs KING's Chronikfragmente eine unanfechtbare Be-

stätigung fand und aus derselben Quelle sogar durch den weiteren Synchronismus Abiešu'-Ilimailum genauer bestimmt wurde, hat man sich gegen den zweiten Synchronismus Ammiditana-Damqiilišu bis in die Gegenwart (vgl. WEIDNER's Chronologische Rekonstruktion) zum Teil ablehnend verhalten. Der Grund hierfür lag darin, daß die von der Königsliste für die Meerlanddynastie gegebenen Zahlen, wenn sie auch keineswegs unvereinbar mit diesen Synchronismen sind, doch der Beginn der Meerlanddynastie bis in die Endzeit Rim-Sins von Larsam hinaufrücken würden. Demgegenüber wies der Vortragende zunächst darauf hin, daß der in der Datenformel des 37. Jahres Ammiditanas genannte Damqiilišu unmöglich der 146 Jahre früher gestürzte Damiqilišu von Isin, sondern nur ein Zeitgenosse Ammiditanas sein kann, und hob andererseits die verschiedenen Momente hervor, welche zeigen, daß die von der Königsliste für die Meerlanddynastie gegebenen Zahlen für genauere chronologische Berechnungen vorläufig vollkommen wertlos sind und deshalb, wo immer sich eine Unstimmigkeit ergibt, nach den historisch sicheren Synchronismen korrigiert werden müssen. Insbesondere wies der Vortragende auch darauf hin, daß selbst die Zahl der Könige des Meerlandes in den Königslisten nicht feststeht, da die große Königsliste aus Assur zwischen dem 6. und 7. König noch einen weiteren König anführt, der in der großen babylonischen Königsliste nur durch den wagerechten Auslassungskeil angedeutet wird. Da die Liste einen solchen Keil auch zwischen dem 2. und 3. König hat, sind noch der spätbabylonischen Überlieferung nicht 11, sondern mindestens 13 Könige des Meerlandes bekannt gewesen.

Zum Schluß wirft der Vortragende die Frage auf, ob sich aus der sprachlich und inhaltlich sehr interessanten bilinguen Ammizadugainschrift HILPRECHT, OBI. 129 durch Ergänzung von *iš-ki-*[...] zu *iš-ki-bal* ein vierter Synchronismus Ammizaduga-Iškibal gewinnen läßt. Er verneint diese Frage, da die Ergänzung zu *iš-ki-bu* (= *iskipu*) an dem akkadischen und sumerischen Text einen besseren Anhalt findet.

Keine Aussprache.

10 Uhr. A. POEBEL-Rostock: Miszellen. 1. Der Lautwert *èn* des Zeichens *LI*; 2. *šeg* „kochen, rösten"; 3. die Konstruktion *ištu X Y adi Z* und *X-ta Y Z-šè*. In den beiden ersten Abschnitten illustriert der Vortragende die Kleinarbeit, die für das von ihm beabsichtigte sumerische Lexikon zu leisten ist. Der durch einen Schülertext aus Nippur bezeugte Lautwert *èn* des Zeichens *LI* findet sich auch in Schreibungen wie *-me-èn* „ich bin" und *nu-ù-me-èn* „ich bin nicht"; ferner in dem Verbum *èn—tar* und in *èn-šè* = *adi mati*. Die bisher noch nicht sicher erscheinende Lesung von *NE* „kochen" als *šeg* wird sichergestellt durch eine gelegentliche Schreibung mit *A.AN* = *šeg*.

Im dritten, einen Beitrag zur assyrischen und sumerischen Grammatik gebenden Abschnitt weist der Vortragende nach, daß die prä- bezw. postpositionslose Setzung des Mittelgliedes in den Wendungen *ištu X Y adi Z* usw. „von *X* über *Y* nach *Z*" nicht auf einer Ungeschicklichkeit im

Ausdruck, sondern auf einer durchaus üblichen Konstruktion beruht. Das Mittelglied stellt einen Akkusativ der Erstreckung, d. h., richtiger ausgedrückt, eine bestimmte Art des verbalen Objektes dar.

10[15] Uhr. G. Eisser-Gießen: Bemerkungen zu den altassyrischen Rechtsurkunden aus Kappadokien. Unter den rund 200 Rechtsurkunden sind die Doppelurkunden durch die Siegelabrollungen seitens der Zeugen und der belasteten Partei kenntlich. Regelmäßig stimmen Außen- und Innentafel überein. Die Urkunden des Privatrechts sind gewöhnlich objektiv stilisiert und weisen vielfach Klauseln auf; von den Prozeßurkunden sind die Prozeßprotokolle subjektiv vom Standpunkt der Schiedsrichter aus formuliert und durch Wechselreden der Parteien ausgezeichnet, während die *qārum*-Entscheide in objektiver Stilisierung abgefaßt sind.

Die Frau steht mitten im Rechtsleben. Der seiner Bedeutung nach umstrittene *qārum* ist rechtsfähig und spielt im Prozeß eine wichtige Rolle. Stellvertretung kommt in weitem Umfang vor.

Von den Urkunden des Obligationenrechts sind die Verpflichtungsscheine an der Formulierung: „x Minen Silber hat auf dem Rücken des Schuldners der Gläubiger (gut)“ kenntlich. Die Schuld ist nach Fünfteljahren oder nach besonderen Ereignissen wie Erreichen bestimmter Ortschaften usw. fällig. Der Zinsfuß beträgt vielfach 30%. Nur in einem Teil der Verpflichtungsscheine ist der Grund, warum der Schuldner den Schein ausgestellt hat, zu erkennen. Ferner sind Zession und Schuldübernahme, Kauf- und Dienstverträge sowie Bürgschaft und Pfandbestellung erhalten. Von den Haftungsklauseln wird für die Gesamthaftungsklausel (*kaspum ina qaqqad šalmišunu u kīnišunu rakis*) die Deutung „das Silber ist an das Haupt des Wohlbehaltenen von ihnen und des Beständigen von ihnen gebunden“ mit der Maßgabe zur Erörterung gestellt, daß unter dem Wohlbehaltenen der Überlebende und unter dem Beständigen der an einem bestimmten Ort Anwesende (vgl. die babylonischen Stillesitzbürgschaften) zu verstehen ist. Im Zusammenhang mit den Quittungen wird der Ausdruck *târu* (zurückkommen) und *ubbubu* (reinigen) behandelt.

Im Prozeßrecht ist die Bestellung der Schiedsrichter im Zusammenwirken von Parteien und *qārum* beachtenswert. Weiterhin gibt der *qārum* prozeßleitende Anordnungen und Endentscheidungen. Die Frage, wann ein Rechtsstreit vor *qārum* und Schiedsrichtern, wann vor dem *qārum* allein anhängig zu machen war, muß offenbleiben. Die Entscheidung der Schiedsrichter wird von den Parteien durch Eid und Austausch von Urkunden, auf einander nicht zurückkommen zu wollen, angenommen. Sie ist bedingt von dem Ausfall der Beweisaufnahme, die außergerichtlich erfolgt zu sein scheint.

(Ausführliche Wiedergabe der rechtsgeschichtlichen Ergebnisse erfolgt in der von Lewy und Eisser in Angriff genommenen Sammlung altassyrischer Rechtsurkunden aus Kappadokien.)

Diskussionsredner: Landsberger, Lewy, Lehmann-Haupt.

11 Uhr. A. Schott-Bonn: **Šurpu und Kudurrus.** Bei seinen Versuchen, das Alter undatierter akkadischer Geisteserzeugnisse zu bestimmen (s. Schott, „Die Vergleiche in den akkadischen Königsinschriften", MVAeG. 1925, 2), war der Vortragende auf die sehr bemerkenswerte Tatsache gestoßen, daß mannigfache Beziehungen zwischen den Kudurrus und gewissen Šurputexten (sowie einem großen Teil der kanonisierten Zauberliteratur) bestehen. Dahin gehören z. B. das häufige Vorkommen des Wortes *kudurru* in Šurpu (während es innerhalb des übrigen religiösen Schrifttums nur noch einmal in Maḳlû vorkommen dürfte), die Wiederkehr bestimmter festgeprägter Redensarten, die Art und Weise, wie die Götterlisten ausgestaltet werden und ähnliches mehr. Die meisten dieser Gemeinsamkeiten deuten auf die Zeit zwischen 1400 und 1100 v. Chr. Die genannten Beobachtungen sind wohl geeignet, auch auf die bekannten Beziehungen zwischen Šurpu und Maḳlû, sowie auf die Ähnlichkeiten, welche Zimmern (Šurpu, S. 55) zwischen Šurpu und einem Šamašhymnus und Friedrich (ZA. XXXV, 170) zwischen Šurpu und dem hethitischen Soldateneid gesehen haben, neues Licht zu werfen. Ohne ausgedehnte weitere Untersuchungen ist aber eine hinlängliche Klärung der Frage kaum möglich.

Diskussionsredner: Poebel, Zimmern, Landsberger.

11[30] Uhr. E. Ebeling-Berlin: **Sterbende Götter in Babylonien** (wird seinem Inhalt nach in einem Buche des Vortragenden, betitelt: „Die Vorstellungen der Babylonier von Leben und Tod" erscheinen).

Diskussionsredner: Poebel, Zimmern, Ungnad, Landsberger, Lehmann-Haupt, Semper.

12 Uhr. Götze-Heidelberg legt Proben bemalter Keramik aus Boghazköj und andern Fundstellen Anatoliens vor.

Freitag, den 1. Okt. 9 Uhr. J. Lewy-Giessen: **Herodots Chronologie der** *ἀνω Ἀσιη* **und die Keilinschriften.** Der mit Kyros beginnenden Zeit der persischen Herrschaft über die *ἀνω Ἁλυος ποταμου Ἀσιη* ging nach Herodots Darstellung eine medische, dieser eine assyrische Hegemonie voran. Die Dauer der medischen darf gegen Ed. Meyer's und des Vortragenden frühere (MVAG. 1924, 2, S. 16[1] angedeutete) Ansicht auf 156 Jahre angesetzt werden, weil der Wechsel des Ausdruckes, den Her. I, 106 und I, 130 aufweisen, schwerlich nur zufällig ist (I, 106, wo die 28 jährige Skythenepisode ausdrücklich in Kyaxares' 40 jährige Regierung einbezogen werden soll, heißt es *τεσσερακοντα ἐτεα συν τοισι Σκυθαι ἠρξαν*, I, 130 dagegen *ἐτεα τριηκοντα και ἑκατον δυων δεοντα παρεξ ἠ ὁσον οἱ Σκυθαι ἠρχον*, so daß hier die Skythenzeit von den übrigen 128 Jahren der *αὐτονομια* [s. I, 95 f.] und der medischen Könige getrennt ist). Der Beginn der von Herodot als „Mederherrschaft" **zusammengefaßten** Periode des Aufschwunges der Kimmerier und Meder, d. h. der nahverwandten Völker, denen **beiden** die babylonisch-assyrischen Quellen den Namen Ummān-Manda beilegen, fällt somit ins Jahr 714 v. Chr. (558 [Regierungsantritt des Kyros] + 156 = 714). Dieses Jahr hat tatsächlich in der Geschichte der östlich des Halys belegenen Länder, speziell

Armeniens, Epoche gemacht; denn 714 veranlaßt der Kimmeriereinfall den noch unmittelbar vorher von dem Assyrer Sargon II. bekämpften urarṭäischen König Rusas zum Selbstmord. Die vorangegangene, von Herodot als „Assyrerherrschaft" bezeichnete Periode von 520 Jahren (I, 95) füllt somit die Jahre 1234—715. Nach der assyrischen Chronologie, die auf den keilschriftlichen Königlisten und den authentischen Nachrichten der Assyrerkönige fußt und gerade für den Anfang dieser Periode keine erwähnenswerte Unsicherheit der Ansätze mehr zuläßt, regierte in jenem Jahre 1234 aber der Assyrer Tukulti-Ninurta I. Dieser rühmt sich nun in mehreren seiner Inschriften, zu Beginn seiner Regierung als erster Assyrer in die Nairi-Länder, d. h. Gebirgsländer östlich des Halys, speziell wieder Armenien, vorgedrungen zu sein und ihre Fürsten „für ewige Zeit" zu vertraglich gebundenen, tributpflichtigen Vasallen Assyriens gemacht zu haben. Da Assyrien auf die damals erkämpfte Oberhoheit über die Nairi-Länder bzw. Urarṭu-Armenien ausdrücklich zu verzichten vor 714 niemals Veranlassung gehabt haben dürfte, darf vermutet werden, daß die bei Herodot vorliegende Periodisierung der Geschichte der *ἄνω Ἀσίη*, die die assyrischen Keilinschriften somit als berechtigt erweisen, auf (Assyrien-freundliche?) ostkleinasiatische Quellen zurückgeht, deren Anlage derjenigen der auf uns gekommenen babylonischen Königslisten ähnelte. „Urarṭäisch"-kleinasiatischer Tradition entstammt ja übrigens wohl auch Herodots Erzählung von einem mit Inschrift versehenen Reiterdenkmal, angeblich für Oibares (III, 88), dessen ganz überraschend ähnliches urarṭäisches Urbild uns durch Sargons Bericht über seinen armenischen Feldzug von 714 bekannt geworden ist.

Diskussionsredner: Lehmann-Haupt, Baumgartner, Opitz, Lehmann-Haupt.

9[25] Uhr. A. Gustavs-Hiddensee: Subaräische Personennamen in den Tontafeln von Tell Ta'annek. Unter den von Ernst Sellin bei seinen Ausgrabungen in Tell Ta'annek gefundenen Tontafeln befinden sich außer den an den Gaufürsten Ištar-jašur gerichteten Briefen auch einige Listen, die Personennamen enthalten. Diese Listen haben für die Ethnographie Nordpalästinas zur El-Amarna-Zeit eine erhebliche Bedeutung, weil sie bisher die einzigen Quellen sind, die uns Namen aus der breiten Masse des Volkes überliefern; Namen von Fürsten und Dynasten, wie sie die El-Amarna-Briefe und die Boghazköi-Urkunden für Palästina und Syrien bieten, sind nicht immer beweisend für die wirkliche Zusammensetzung der Bevölkerung. Unter den Namen von Tell Ta'annek tragen nun A-gi-ja, Ta-a-gu, ARAD(Puti-)Ḫi-ba, Gu-li-^{d} IM (=Kuli-Tešup), Ḫat-ti-til-[la], ARAD(Puti-)šar-ru-ma deutlich subaräisches Gepräge. Es ist also anzunehmen, daß zur El-Amarna-Zeit in Nordpalästina unter den Kanaanäern noch Subaräer als gleichberechtigte Bürger wohnten. Auch einige „kleinasiatische" Namen wie I-lu-lu und Ak-ti-mi kommen vor; doch machen dieselben mehr den Eindruck von erratischen Blöcken, die durch irgendwelche Verschiebungen hierher geraten sind. Da noch Uria,

der Hethiter, einen subaräischen Namen trägt und überhaupt eigentlich hethitische Namen in Syrien und Palästina kaum begegnen, während subaräische Namen in größerer Zahl vorhanden sind, muß man vermuten, daß unter den Hethitern des Alten Testamentes sich Subaräer verstecken. Zu erklären ist diese Verwechslung dadurch, daß die in späterer Zeit allgemein übliche geographische Bezeichnung für Syrien, das den Schriftstellern des Alten Testamentes als das Stammland der Subaräer gelten mußte, eben „Ḫatti-Land" war. Der Vortrag wird in erweiterter Form in der Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins erscheinen.

Diskussionsredner: Lehmann-Haupt, Ungnad, Albright.

9[55] Uhr. Lehmann-Haupt-Innsbruck: „Vom Corpus Inscriptionum Chaldicarum". Der Vortragende legte die ersten Textbogen und die ersten 20 Tafeln dieses Werkes vor, das die Keilinschriften des vorarmenischen Volkes der Chalder oder Urartäer in wissenschaftlicher Bearbeitung vereinigen soll. Er gab seiner Befriedigung Ausdruck, daß die Vorlage des nach großen durch den Krieg verursachten Schwierigkeiten endlich vollendeten Werkes — das Manuskript war größtenteils nahezu ein Jahrzehnt lang in England verblieben — in seiner Vaterstadt Hamburg erfolgen könne, deren geographische Gesellschaft ebenso wie die Averhoff- und die Bürgermeister Kellinghausen-Stiftung auch schon das Zustandekommen der deutschen Expedition nach Armenien wesentlich gefördert hatte, die in erster Linie der Sammlung der größtenteils noch ganz unbekannten geschichtlich und kulturell wichtigen Inschriften diente.

Die Forschungsreise nach Armenien dagegen und deren wissenschaftliche Ergebnisse schildert der Vortragende in seinem Buche „Armenien einst und jetzt", dessen erster Band 1910 erschien. Der Vortragende legte jetzt vom zweiten Band „Auf chaldischer und griechischer Spur im türkischen Ostarmenien, in Nordarmenien und vom Großen Zab zum Schwarzen Meer" den soeben erschienenen ersten Halbband vor, dem der zweite, die Kultur und Herkunft der Chalder behandelnde und den Rückzug der zehntausend Griechen vom Euphrat bis nach Trapezunt historisch-geographisch klärende Halbband in Kürze folgen soll.

In seiner Mitteilung „Altorientalisches aus Spanien" gedachte C. F. Lehmann-Haupt einer Sammlung von Keilschrifttexten und altbabylonischen Gewichten in dem biblischen Museum des berühmten Klosters auf dem Montserrat bei Barcelona. Er wies ferner darauf hin daß sich die Szene der Überfälle zahmer Vierfüßler durch Löwen, die sich als Randverzierung auf altarmenisch-chäldischen Tongefäßen findet, und die in ältester Zeit bereits in Vorderasien — auch als Wappen in Ḳilikien und Lydien — verwendet war, auf einem Trog mit arabischer, datierter Inschrift in der Scala de la Justicia in der Alhambra dargestellt ist, und zwar in der altbabylonischen und kretisch-mykenischen antithetischen Anordnung: also ein Hineinragen uralt-orientalischer Darstellungen in den Islam, der Wiedergabe von Lebewesen prinzipiell verwirft.

10[10] Uhr, Joh. Friedrich-Leipzig: Werden in den hethitischen Keilschrifttexten die Griechen erwähnt?

Der Vortragende gab eine Kritik der von Forrer in MDOG. Nr. 63 (1924), S. 1—22 und OLZ. 1924, Sp. 113—118 aufgestellten Hypothese, in den Boghazköitexten seien Erwähnungen der Griechen und mehrere griechische Personen- und Ländernamen zu finden. Eine Erwähnung der Griechen durch die Hethiter liegt nach Ansicht des Vortragenden durchaus im Bereiche der Möglichkeit, ist aber durch Forrer's Darlegungen keineswegs bewiesen. Von den griechischen Namen, die Forrer gefunden haben will, ist nicht einer wirklich sicher, auch nicht das scheinbar so einleuchtende *Aḫḫijawā* (nach Forrer = Ἀχαι ᾱ). Mehrere Deutungen sind geradezu falsch; so ist heth. *Attar(iš)šijaš* nicht = Ἀτρεύς, und vor allem heth. *ajawalaš* sicher nicht = ΑἰϜολος (das heth. Wort kann überhaupt kein Völkername sein). Gegenüber Forrer's Theorie ist also vorläufig das größte Mißtrauen am Platze.

Diskussionsredner: Götze, Lehmann-Haupt, Weber, Zimmern, Poebel.

11 Uhr, A. Ungnad-Breslau: Zur hethitischen Syntax.

Die Verbindung hethitischer Sätze untereinander macht es wahrscheinlich, daß das Hethitische Nebensätze in unserm Sinne nicht gehabt hat. Dazu kommt, daß gewisse subjungierende „Partikeln" sich auch in Sätzen finden, die zweifellos Hauptsätze sind. Eine das gesamte Material umfassende Monographie über die hethitischen Subjunktionen wäre zur Klärung einzelner Fragen sehr zu begrüßen.

Diskussionsredner: Friedrich, Poebel, Kluge.

11[40] Uhr, F. Hestermann-Hamburg: Weisen die lykischen Inschriften Spuren des Matriarchats auf[1])?

Der Vortragende führte aus: Seit Bachofen's großem Werk über das Mutterrecht 1861 ist immer wieder von neuem behauptet worden, daß auch die in Lykien gefundenen Inschriften das Mutterrecht bezeugen. Die Forschung ging hierbei von der bekannten, das Mutterrecht bei den Lykern betreffenden Angabe Herodots aus. Aber weder die bisherigen Bearbeiter der griechischen, noch auch die der lykischen Inschriften konnten, obwohl sie die Frage berühren, sichere Belege finden, wenn auch die Übersetzung „Geschwisterkind" im Griechischen darauf hinzudeuten schien. Wichtige Anhaltspunkte liefert aber überhaupt die Art der Verwandtschaftsbezeichnung. Das Wort für „Vater", u. z. lediglich im physischen Sinne, ist, wie sich deutlich durch eine Prüfung der Inschriften ergibt, *prñnezi*, das die Griechen mit „Häusler" wiedergeben. *Lada* „Frau" sodann ist „die zum Bruder und zum Häusler Gehörende". Das Kind nennt sich dem Mutterbruder gegenüber, wie schon bekannt, *tuhe[s]*, der Mutter gegenüber als Sohn (einmal auch als Tochter), wie ebenfalls schon bekannt, *tideimi*, als Tochter *cbatru*, dem physischen Vater

1) Im Programm war angezeigt ein Vortrag: „Der Verbalbau des Lykischen und sein Verhältnis zu vorderasiatischen Sprachen".

gegenüber jedoch *prñnez-i-j-ch-i*, was als *domestic-al-is* „zum Häusler (= Vater) gehörend" (gegenüber *prñnezi* = *domestic-us* „Häusler" = „Vater") zu erklären ist. Diese Bedeutungen bestätigen sich bei Beachtung des vom Vortragenden in OLZ. XIX (1916), Sp. 230f. und MO. X (1916), S. 190 gebotenen Pronominalsystems an allen Inschriften.

Diskussionsredner: Ungnad, Bork.

12 Uhr, A. Nehring-Breslau: Die indogermanisch-kleinasiatische Völkermischung im troischen und thrakischen Volkstum.

Eine kritische Zusammenfassung des archäologischen, des geographisch-historischen, vor allem aber des im Epos enthaltenen Quellenmaterials läßt die Anschauung als falsch erscheinen, daß in der Troas und besonders in Troja selbst vor und während der Zeit der homerischen (VI.) Stadt ein ausgesprochen thrakisches Volkstum mit nur geringen Spuren einer älteren kleinasiatischen Volksschicht vorhanden war. An der Anwesenheit von Thrakern (neben Illyrern) ist zwar schon aus archäologischen Gründen nicht zu zweifeln, es muß aber auffallen, daß von den für die Troas bei Homer und sonst bezeugten Orts- und Personennamen verschwindend wenig eindeutig Thrakisches enthalten. Zu diesen wenigen scheint *Τρῶες* zu gehören; jedenfalls ist die beliebte Gleichung *Τρώς* = *Τλώς* aus sprachlichen und sachlichen Gründen abzulehnen. Besonders beachtenswert aber ist es, daß auch keiner der großen Helden auf troischer Seite einen sicher thrakischen Namen führt; indem z. B. bei *Αἰνείας* wie bei manchen der seit Strabo angeführten troisch-thrakischen Eigennamen-Gleichungen ebenso gut an Kleinasiatisches angeknüpft werden kann. Kultur-, Orts-, Völker- und sonstige Eigennamen der Troas ergeben vielmehr eine Fülle mehr oder minder sicheren kleinasiatischen Gutes, was noch bedeutungsvoller durch die Tatsache wird, daß die Funde in den einzelnen Schichten von Hissarlik einerseits die Thraker schon in Troja I, andererseits die Kleinasiaten noch in Troja VI erweisen, und nach Ausweis des Epos diese letzteren gerade in VI eine besonders große Rolle gespielt haben müssen. All dies legt den Schluß nahe, daß in Troja und in der Troas in den Perioden I—VI kein besonderer Wechsel der Bevölkerung stattgefunden hat, daß vielmehr während dieser ganzen Zeit dasselbe Mischvolkstum vorhanden war, bei dem nur das Mischungsverhältnis durch fortgesetzte Zuwanderung von idg. und kleinasiatischen Stämmen schwankte, bis dann zur Zeit von VI das thrakische Element anscheinend bedeutungslos geworden war, die Kleinasiaten aber die Herrenschicht darstellten, die auch die Burg besetzt hielt. Etwa um 1300 wird diese von den jetzt stärker hereinflutenden idg. Völkerwellen (vielleicht von den illyrischen Dadanern) zerstört und damit die Macht des Kleinasiatentums in der Troas endgültig vernichtet. Sprachliche und sachliche Momente legen schließlich auch noch die Frage nahe, ob nicht auch schon die festländischen Thraker vielleicht stärker kleinasiatisch durchsetzt waren als man bisher glaubte. Solche Verdachtsmomente sind vor allem: Vorhandensein nach Stamm und Suffix kleinasiatisch aussehender

Eigennamen; Schwankungen der Lautschreibung, wie sie ganz entsprechend bei der Wiedergabe kleinasiatischer und etruskischer Wörter im Griechischen bzw. Lateinischen vorkommen und die auf unindogermanische Lauteigentümlichkeiten im Thrakischen hindeuten; ferner die thrakische Musik, der orgiastische Charakter und die Züge des Prophetentum im Dionysoskult.

Diskussionsredner: LEHMANN-HAUPT, SEMPER.

II. Altes Testament und Semitistik.

Obmann: A. SCHAADE-Hamburg.

a) Altes Testament und Verwandtes.

1. K. BUDDE-Marburg: Verfasser und Stelle von Mi. 4, 1–4 (Is. 2, 2–4).

Das eschatologische und universalistische Stück gehört weder Jesaja noch Micha, sondern muß später sein als Deuterojesaja. Schon FERDINAND HITZIG hat richtig gesehen (1829—1833), daß es der ursprüngliche Schluß des Buches Joel ist, wo es an 4, 21 unmittelbar anschließt. Das Buch Joel steht im hebräischen Texte an zweiter, im griechischen an vierter Stelle des Zwölfprophetenbuchs, hinter Micha; seine ursprüngliche Stelle wird hinter dem echten Micha, also hinter Micha 3 gewesen sein. Fügen wir es dort ein, so schließt sich Mi. 4, 1–4, der Schluß des Buches, unmittelbar an. Das Stück steht also dort an seiner ursprünglichen Stelle und wurde dort vergessen, als man das Buch Joel heraushob, zumal es Mi. 3, 12 gut fortzusetzen schien. Den Anlaß, es in Jesaja einzufügen, bot die vor 2, 6 bestehende Lücke. Man wählte zur Ausfüllung unser Stück, weil es zu 2, 6 ff., insbesondere V. 11 und 17, vortrefflich zu passen schien.

2. H. ZIMMERN-Leipzig: Neues zu Aschera. (Zusammen mit Abt. 1b, siehe daselbst.)

3. P. KAHLE-Bonn: Der masoretische Textus receptus des Alten Testaments und der Text der Ben Ascher.

Eine Untersuchung älterer hebräischer Bibelhandschriften ergibt, daß der Textus receptus des A.T., wie er von Jakob Ben Chaijim 1524/5 abgedruckt ist, und die Grundlage fast aller Bibeldrucke bildet, erst im 14. Jahrhundert aufkommt und keineswegs identisch ist mit dem von den großen Masoreten der Familie Ben Ascher festgestellten Bibeltext, der in den älteren Bibelhandschriften, vor allem dem in Aleppo und Kairo befindlichen Ben-Ascher-Kodizes, die irrtümlich den Ben Ascher abgesprochen werden, vorliegt. Die Entwicklung der hebräischen Punktation von ihren ersten, auf syrisches Vorbild zurückgehenden Anfängen bis zu den letzten Ausgestaltungen wird im Anschluß an eine Anzahl von Lichtbildern vorgeführt.

Der Vortrag erscheint in erweiterter Gestalt in dem im Drucke befindlichen Werke des Vortragenden: „Masoreten des Westens", Stuttgart 1927.

4. 5[10] Uhr (zusammen mit Abteilung II a), J. LEWY-Gießen: Enthält Judith I—IV Trümmer einer Chronik zur Geschichte Nebukadnezars und seiner Feldzüge von 597 und 591?

Bei einer Diskussion über die vorderasiatischen Koalitionskriege von 616—584, die auf dem 3. deutschen Orientalistentag in München stattfand, behauptete HÜSING, Judith I, eine Art Chronik, enthielte Nachrichten über einen medischen König Arphaxad, die in der von LEWY, MVAG. 1924, 2, S. 14ff. gegebenen Darstellung der Anfänge der medischen Königsmacht zu Unrecht unberücksichtigt geblieben wären. Der Vortragende untersuchte daraufhin Judith I—IV und hält es tatsächlich für denkbar, daß der Verfasser des Buches Judith Angaben einer alten chronikähnlichen Quelle verwertete, als er einem verbreiteten Motiv, in dessen anderen Rezensionen wir sowohl andere Personen wie auch einen anderen Schauplatz finden, historisches Kolorit, eine Art historische Einleitung gab. Im Gegensatz zur herrschenden Auffassung (freilich auch zu HÜSING's Äußerung) kann nämlich zunächst gesagt werden, daß bereits in Kap. II, d. h. dem Bericht über einen von Nebukadnezar veranlaßten Feldzug gegen dessen westliche Vasallen, neben einigen Ausschmückungen, Dubletten, Zusätzen usw. auch geographische Angaben gebracht werden, die einem solchen Feldzug angemessen sind. Denn u. a. ist im Flusse *Ἀβρωνα* (II, 24) der ʿAfrīn (assyrisch Ab-ri-e), in *Χελεων* (II, 23; Var. *Χελλων* usw.) das assyrische Ḫalman, Ḫalwan (= Aleppo) zu erkennen, während die *ὀρη Ἀγγιου* „links von Oberkilikien" (II, 21; Var. Ange usw.) zum ʿAmq (*Ἀμυκης πεδιον*; assyr. Unqi) gehören, das „Gebiet *Ἰαφεθ*" (II, 25) zu den gerade an Kilikien haftenden (Fluß- bzw. Heroen-)Namen *Ἰαφθα*, *Ἰαπετος*, die „Landschaft Melothi" (II, 13 der hier stärker abweichenden Rezension der Vulgata; Var. Meluth) zur *Μαλλωτις*, dem Gebiet der kilikischen Stadt *Μαλλος*. Ähnlich entspricht die Angabe III, 9f. „und er [d. h. Nebukadnezars Feldherr] gelangte an den Rand von *Ἐσδραηλων* . . . und er lagerte mitten zwischen *Γαβαι* (Varr. *Γαιβαι*, Gabaa usw.) und *Σκυθοπολις* und er blieb dort einen Monat . . ." durchaus den geographischen Tatsachen: die große Heerstraße, die von Damaskus (II, 27) über El-Ḳunēṭra — Nordwestufer des Sees von Tiberias — Nābulus nach Judäa hineinführt, tritt in die Ebene von Jezreel — *Ἐσδρηλων* gerade in der Mitte zwischen Bēsān — *Σκυθοπολις* und Ǧebātā = *Γαβαθα* (= status emphaticus zu *Γαβα*).

Kritischer Nachprüfung scheinen ferner die chronologischen Angaben, die den Feldzugsbericht II, 21—III, 10 umrahmen, standzuhalten: nach IV, 1 amtierte in Jerusalem ein Hoherpriester *Ἰωακιμ*, nach IV, 3 waren die Juden „unlängst aus der Gefangenschaft hinaufgezogen und war jüngst das ganze Volk Judäas versammelt und waren die Geräte und der Altar und der Tempel nach der Entweihung geheiligt worden". Dieser Priester bzw. diese Tempelheiligung ist aber auch dem Buche Baruch (I, 7f.) bekannt und wird dadurch für die Zeit des Exils des Jechonja, speziell auf den 10. Siwan des dem 5. Jahre Zedekias (Baruch I, 2) folgenden Jahres 591/0, fixiert. Ist damit die Zeit Nebukadnezars als Zeit des u. a. nach *Σκυθοπολις* führenden, Juda selbst jedoch nicht betreffenden Feldzuges gesichert, so kann das „18. Jahr", in welches II, 1

den Feldzug setzt, dennoch nicht das 18. Jahr Nebukadnezars (587/6) sein, denn in diesem stand, wie man in Juda stets gewußt hat, Nebukadnezars Heer vor Jerusalem selbst. Andererseits aber ist das Jahr 591/0 (s. o.) wirklich ein 18. Königsjahr, und zwar Jojakims, dessen Ära trotz BAUMGARTNER's kürzlichen Widerspruches mit MVAG. 1924, 2, S. 37 ff. auch für Jeremia 52, 28 ff. angenommen werden muß. Stimmen deshalb die von Judith 11—IV bewahrten Nachrichten über einen von Nebukadnezar befohlenen Feldzug nach Σκυθόπολις [übrigens auch nach Askalon usw., vgl. II, 28] überraschend gut zu jenen Indizien ganz anderer Quellen, auf Grund derer der Vortragende einen von Nebukadnezar veranlaßten (Juda nicht betreffenden) Skythenfeldzug für die Zeit zwischen 592 und 590 bereits MVAG. 1924, 2, S. 51 ff. annehmen zu sollen glaubte, so gehört dementsprechend schließlich der Judith I, 1 ff. beschriebene Feldzug des „12. Jahres" ins Jahr 597, in dem, wie längst bekannt, Nebukadnezar gegen Elam zog; und demgemäß nennt denn auch die als bessere Variante zu I, 6 anzusprechende Stelle I, 7 als Nebukadnezars Ziel die „Ebene . . . des Königs von Elam" (so! vgl. teilweise die Vulgata). Die übrigen Angaben des Kap. I über einen medischen Feldzug Nebukadnezars, der bis Ekbatana geführt und mit der Gefangennahme und Tötung des Mederkönigs in den „Bergen von Ragau" geendet hätte (I, 14 f.), widersprechen freilich den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit Nebukadnezars und seines großen medischen Zeitgenossen Kyaxares. Immerhin wird man auch hier Trümmer einst guter Überlieferung vermuten, sobald man in dem angeblichen Arphaxad den historischen Phraortes wiederfindet, d. h. den medischen Prätendenten, gegen den Darius von Babylon aus zu Felde zog und der in Raga ergriffen und in Ekbatana gepfählt wurde.

5. G. BERTRAM-Gießen: „Die Bedeutung der Septuaginta in der Geschichte des Diasporajudentums".

Die LXX hat einen selbständigen historischen Zeugenwert gegenüber dem masoretischen Text des A. T., da sie nicht einfach wörtliche Übersetzung ist, sondern der Geist des hellenistischen Judentums sich ihr aufgeprägt hat und so aus der Sammlung hebräischer religiöser Schriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenem Charakter ein relativ einheitliches Buch in der hellenistischen Weltsprache geworden ist. Aus den Bedürfnissen des Diasporajudentums entstanden, ist sie als Missionsbuch für den Kyrios — so wird das Tetragramm wiedergegeben — des A. T., den allmächtigen, gerechten und barmherzigen Herrn, den Schöpfer Himmels und der Erde benutzt worden. Ihr Missionsinteresse und damit ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte zeigt sich in der Betonung des alttestamentlichen Universalismus und in der Umbildung des Glaubens an die Bekehrung der Heiden in der Endzeit zu der Missionsforderung für die Gegenwart (Jer. 3, 19) oder in der religiösen Deutung nationalegoistischer Stellen, die von der Unterwerfung der Heiden handeln, auf ihre Bekehrung (Jes. 55, 5; 18, 7). Auf eine noch weitergehende Exegese

im missionsfreundlichen Sinn weist die Verwendung von Jes. 65, 1 bei Paulus Rö. 10, 20 hin. Für die Proselyten zeigt die LXX ein besonderes Interesse. Sie deutet die alttestamentliche Fremdengesetzgebung wohl durchgehends auf die Proselyten im religiösen Sinne. Sie rechnet mit großen Missionserfolgen (Jes. 54, 15). Für die Hellenisierung der alttestamentlichen religiösen Vorstellungswelt, durch die eine Propaganda im Westen erst möglich wurde, bietet die Fremdentypologie ein charakteristisches Beispiel. Anknüpfend an die geschichtliche Überlieferung des A. T., die immer wieder die Fremdlingschaft der Patriarchen und des Volkes schildert, bildet sie den dualistischen Gedanken aus, von der Pilgerschaft des Lebens und schafft so die Voraussetzung für Gedanken, wie sie uns im Manichäismus und im Christentum begegnen. (Vgl. Ps. 39, 14 B: ich bin ein Fremdling auf der Erde Ps. 119, 19 u. 120, 5. 6.) Auch das „Zelten" gewinnt ähnlichen typologischen Sinn (Lev. 23, 43, vgl. Joh. 1, 14). Damit steht die LXX am Anfang eines Prozesses, der sich im Christentum fortgesetzt hat. Auch in der Missionsarbeit hat die neue Religion die Früchte der auf dem Boden der LXX begonnenen Arbeit geerntet. Die Diaspora, in der die LXX entstanden ist, ist in dem gewaltigen Umfang, den sie um die Wende der Zeiten erreichte und in dem sie den Boden der christlichen Mission bildete, ein Werk der LXX und des Septuaginta-Judentums.

6. W. Caspari-Kiel: Reimarus als Literarhistoriker.

Der bekannte Hamburger Gelehrte des 18. Jahrhunderts, Reimarus, hat nach der Göttinger Abschrift seines von Lessing benutzten Hauptwerks über die Entstehung des Alten Testaments die Ansicht durchgeführt, daß es sich von einer Vereinigung des Pentateuchs mit den Propheten aus gebildet habe. Jener sei früher literarisch mit den Geschichtsbüchern des Alten Testaments verbunden gewesen, was dann zu deren Gunsten nachwirkte. Der Pentateuch sei eine geniale Verbindung von Gesetzen mit bestätigenden Erzählungen, die Ezra geschaffen habe; die Gesetze gingen von einem kleinen mosaischen Kernbuche aus und erhielten Zuwachs durch Niederschriften aus der Praxis. Wenn auch die literargeschichtlichen Behauptungen zum Einzelbuche überholt sind, dürfen doch die Gesichtspunkte des Reimarus für das Zusammentreten der Bücher als noch heute wertvoll bezeichnet werden.

(Der Vortrag ist erschienen in „Theologische Blätter".)

b) Semitistik.

Ed. König-Bonn: „Analogiewirkung als Sprachbildungsfaktor".

Die Analogiewirkung wird zwar in neueren grammatischen Werken vielfach als Faktor der Sprachentfaltung verwertet, aber noch immer fehlt es an einer Feststellung ihres Begriffs und hauptsächlich ihrer Tragweite. Beide Lücken der bisherigen Erkenntnis sucht der Vortragende auszufüllen, indem er dabei die wichtigsten neueren Rekurse auf Analogie-

wirkung und hauptsächlich den Versuch im einzelnen beleuchtet, den H. Torczyner in seinem Werke „Die Entstehung des semitischen Sprachtypus" (1916) gemacht hat, die Analogiewirkung einer nach ihm ursprünglich bedeutungslosen Endung *am* einen weiten Eroberungszug durchlaufen und schließlich zu einer neuen Grundlage für die semitische — und indogermanische — Nominalflexion werden zu lassen. Dem gegenüber meint der Vortragende erweisen zu können, daß die bisherige Ableitung der semitischen Kasusendungen eine wohlbegründete ist[1]).

V. Christian-Wien: „Das Wesen der semitischen Tempora".

Der Vortragende besprach zunächst die Bedeutung der Vokale für die Bildung der semitischen Zeitstufen. Ursprünglich scheint, wie in den osthamitischen Sprachen, die verschiedene Färbung der Vokale Ortsverschiedenheiten zum Ausdruck gebracht zu haben; aus der örtlichen Bedeutung entwickelte sich allmählich aber die zeitliche. Die unterschiedliche Stellung des pronominalen Subjektselementes zum Aussagewort (Vor- oder Nachstellen), die in der späteren Entwicklung der semitischen Sprachen den Zeitunterschied zum Ausdruck zu bringen scheint, hat jedoch mit dem Tempus von Haus aus nichts zu tun. Sie entspricht vielmehr den beiden grundlegenden Betrachtungsweisen, in denen das menschliche Denken eine Wahrnehmung darstellen kann — die aktivische und die stativische; der Vorgang wird bald als Handlung, bald als Zustand gesehen. So offenbaren sich denn auch in der Sprache jene beiden Grundtypen des menschlichen Denkens, die bereits von der Psychologie und Psychiatrie hinsichtlich geistiger Veranlagung und Charakter erarbeitet wurden.

H. Grimme-Münster: Über die Sinaischrift.

Die von Prof. H. Grimme beantragte Aussprache über Schrift und Sprache der Sinaischriftdenkmäler konnte sich wegen Mangels an Zeit — es waren nur $^3/_4$ Stunden dafür verfügbar — nicht entwickeln. Nachdem der Vorsitzende, Prof. E. Littmann, zunächst die Ägyptologen und weiter die Semitisten aufgefordert hatte, sich zum Gegenstand zu äußern, nahm Prof. H. Grimme das Wort und gab einen Überblick über den bisherigen Gang der Sinaischriftforschung unter Vorführung der wichtigsten Denkmäler in Lichtbildern, der Londoner Sphinx auch in einem Originalgipsabguß. Er entwickelte Gardiner's grundlegende Hypothese über die Entstehung der altsinaitischen Schrift aus der ägyptischen, würdigte die Zusätze Sethe's und Eisler's zu Gardiner's Schrifttabelle und begründete seine eigenen Zutaten und Modifikationen an derselben. Die von seinen Vorgängern vertretenen Methoden bezeichnete er als nicht völlig zum Ziele führend und verlegte daher den Schwerpunkt des Beweises für die Richtigkeit seiner Zeichenbestimmung auf die schlagende Ähnlichkeit der altsinaitischen Schrift mit der von ihm entdeckten altthamudischen Schrift, über deren Lautwerte kaum ein Zweifel mehr be-

1) Der Vortrag wird in der „Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete" erscheinen.

steht und welche die für die Sinaischrift angenommenen bestätigen. Die altthamudische Schrift hat nach GRIMME als eine der ältesten Töchter der Sinaischrift zu gelten und steht mit ihren Buchstabenformen an der Spitze aller südsemitischen Schriftarten. Die an der Spitze der uns bekannten nordsemitischen Schriftarten stehende phönizische Schrift ist nach GR. weder direkt noch ausschließlich von der Sinaischrift abzuleiten, wenn wenigstens die Byblos-Inschrift die phönizische Schrift des 13. Jahrhunderts v. Chr. und nicht etwa die der Zeit um 1000 v. Chr. repräsentiert. Am Schlusse betonte GR., daß es jetzt, wo über die Richtigkeit der Bestimmung der Sinaibuchstaben kein Zweifel mehr sein könne, an der Zeit sei, daß sich weitere Kreise der Semitisten auch mit der Frage der Sprache der Sinaidenkmäler und mit der Entzifferung ihres Inhalts beschäftigen würden.

H. GRIMME-Münster: Der religiöse Charakter der sog. thamudischen Inschriften.

Die in sehr großer Zahl in Felsen von Nordarabien eingeritzten Inschriften, die man als thamudisch zu bezeichnen pflegt, sind bisher für Memorialinschriften von zumeist profanem Charakter genommen worden. Im Gegensatz hierzu stellt der Vortragende fest, daß sie sämtlich religiöser Natur seien. Sie enthalten Lobpreisungen, Bitten, Danksagungen usw., die an die Götter gerichtet sind, in deren heilige Felsen sie eingeritzt wurden. Alles Wesentliche der altarabischen oder auch altsemitischen Religion lernt man aus ihnen kennen, so die Haupt- und Beinamen der Götter, ihre Eigenschaften und Gnadenäußerungen, die Kultformen, die üblichsten Gebetsformeln und vieles andere. Der religiöse Charakter der thamudischen Inschriften äußert sich auch darin, daß ihre Urheber vielfach ungenannt bleiben, und daß ihre Schreibung allerhand Seltsamkeiten aufweist, die wohl als magisch zu deuten sind. Tierbilder, die manche der Inschriften begleiten, stellen wohl Votivgaben für die Götter dar, zumal zu der üblichen Beischrift „Für (Von) N. N. das Kamel (Pferd u. a.)“ auch Zeilen von sicher religiösem Inhalt treten.

A. FISCHER-Leipzig: Welches Arabisch galt den arabischen Philologen als klassisch (*faṣīḥ*)?

Nicht das Arabisch der heiligen Städte Mekka und Medina, wie man früher wohl gemeint und wie vor kurzem wieder ein hervorragender Semitist behauptet hat, galt den arabischen Philologen als klassisch, sondern die ungebundene und gebundene Rede der Beduinenstämme des Nedschd und gewisser Teile des Ḥidschāz, von der ältesten Zeit an bis gegen den Schluß des ersten Jahrhunderts der Hedschra. Aus religiösen Gründen haben sie daneben auch die Sprache des Koran und des Ḥadīṯ (der heiligen Überlieferung) als normativ hingestellt, die des Ḥadīṯ freilich erst in späterer Zeit, während die großen alten Philologen und selbst noch verschiedene jüngere den Ḥadīṯ als sprachunrein verwarfen. (Der Vortrag wird in erweiterter Gestalt in Bd. III der Zeitschrift „Islamica“ erscheinen.)

S. Birnbaum-Hamburg: Die Gliederung des Geisteslebens der Ostjuden und ihrer Literatur.

Die nachbiblische jüdische Geschichte und Literatur der Juden wird von der Wissenschaft fast ganz vernachlässigt. Dies gilt desto stärker, um je spätere Zeiten — Mittelalter oder gar Neuzeit — es sich handelt. In besonderem Maße steht die Arbeit für die Geschichte und alle Kulturgebiete der osteuropäischen Judenheit noch aus. Die Geschichte der heutigen Ostjuden beginnt eigentlich mit den großen Einwanderungswellen der seit den Kreuzzügen aus Westeuropa, vor allem aus Deutschland fliehenden Juden. Die Blütezeit dieser Gruppe, ein Höhepunkt der jüdischen Geschichte überhaupt, liegt im 16. und 17. Jahrhundert. Die Literatur hat durchaus religiösen Inhalt, im umfassenden jüdischen Sinne dieses Wortes. In ihrem Mittelpunkt steht die Kommentierung des Talmuds und der Ritualcodices. Gegenüber einer Kritik, daß dies unschöpferische Art bezeuge, ist zu erwägen: In einem System, in dem alles Sein ein so absolutes Zentrum hat, wie es die Thora im jüdischen ist, und in dessen Fundament das Prinzip der Tradition verankert liegt — kann es gar nicht anders sein, als daß jegliches Schaffen immer wieder an das Vorhergegangene anknüpft. Eine besonders umschriebene Gruppe bildet das chassidische Schrifttum. Der Chassidismus ist eine religiöse Bewegung, die seit dem Beginn des 18. Jahrh. den größten Teil der Ostjudenheit erfaßt, einen andern sehr beeinflußt. Er bedeutet eine besondere Betonung des Gefühlsmäßigen in der Religion und eine Einbeziehung der Masse des Volkes in dieses erhöhte Gefühlsleben. Immer wieder muß die irrige Anschauung zurückgewiesen werden, daß er ein Protest und eine Revolution gegen den Rabbinismus sei. Von allem Prinzipiellen abgesehen, erweist schon die Tatsache, daß der Chassidismus im jüdischen Bereiche geblieben ist, die Unhaltbarkeit jener Auffassung. — Von der religiösen Literatur zieht sich ein Grenzgebiet zu der wenig umfangreichen schönen Literatur im weltlichen Sinne, deren Themen teilweise dem europäischen Stoffkreise entnommen sind. Die Hauptwerke dieser Literatur haben sich durch fortgesetzten Neudruck bis heute erhalten und können im Hinblick auf ihren Leserkreis als eine Volksliteratur bezeichnet werden, sogar was die gelehrten Werke betrifft. Ein anderes noch lebendes Denkmal aus jener Zeit ist das Volkslied. Dieses, ferner die erwähnte schöne und ein allgemeinerer Teil der sogenannten religiösen Literatur sind in jiddischer Sprache abgefaßt, während die halachische Literatur hebräisch geschrieben ist. (Die Bezeichnung des Hebräischen als einer toten Gelehrtensprache ist unzutreffend. Sie ist wohl nur geschrieben, ist aber dabei immer in einer gewissen lebendigen Entwicklung geblieben. Deren Darstellung ist ein wichtiges Desiderat der hebräischen Sprachwissenschaft. Andererseits ist das Jiddische nicht nur die Sprache der Familie und der Straße, sondern auch des mündlichen Lehrens und Forschens.)

Die bisher besprochene Literatur wird auch in neuen Schöpfungen

weitergepflegt. Teilweise beginnt das in modernen europäischen Formen zu geschehen. Diese wurden nicht unmittelbar übernommen, sondern bildeten sich im Abwehrkampf gegen ein Neues. Die aus dem Westen eingedrungene „Aufklärung“ hatte eine nicht aus dem religiösen Zentrum hervorgegangene jüdische Gruppe entstehen lassen, deren Weltanschauung naturgemäß bald ihren literarischen Niederschlag fand. In dieser modernen hebräischen und jiddischen Literatur sind zwei Perioden zu unterscheiden, eine ältere, in der jene Schicht nur eine kleinere Absplitterung vom Volke war und dementsprechend nur Unbedeutendes schuf, und die bis heute reichende neuere, in der sie sich zur nationalistischen und sozialistischen Aufklärung, zum modernen europäischen Nationalismus und sozialistischen Strömungen entwickelt hat. Die Werke dieser Zeit sind von Gewicht, sowohl in hebräischer als auch vielleicht noch mehr in jiddischer Sprache. — Der früher unklare oder nicht offene Kampf gegen das Alte hat sich zum bewußten Krieg gegen das historische Judentum entwickelt. Man steht also vor der Frage, ob die Literaturen beider Gruppen als jüdisch zu bezeichnen sind. Nimmt man die Geschichte als Maßstab, so muß das, was im Laufe der Jahrtausende nach dem consensus omnium als jüdisch gilt, die jüdische Weltanschauung nämlich, das Kriterium abgeben. In diesem Falle ist die von Juden, aber nicht auf der Grundlage des Judentums geschaffene Kultur mit ihrem Schrifttum nicht als jüdisch zu bezeichnen.

III. Islamischer Orient.

Obmann P. Kahle-Bonn.

A. Grohmann-Prag spricht über „Zauberei, Amulette und Talismane im islamischen Orient“ und teilt die Ergebnisse seiner Arbeit an den arabischen Zaubertexten mit, die sich in den verschiedenen Papyrussammlungen befinden. An die Würdigung dieser zum Teil nur in Bruchstücken erhaltenen Texte nach Form und Inhalt schloß sich der Nachweis bestimmter Zusammenhänge mit der gnostischen Ideenwelt, sowie der Vermischung christlicher und jüdischer Elemente mit islamischen. Eine Reihe von Amuletten wurde zum Schluß im Bilde vorgeführt.

Vortrag: A. Baumstark-Bonn. „Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran“.

Bisher ist das Gebet im Koran vernachlässigt worden. Der Vortragende untersucht das Gebet in formaler Beziehung und zeigt statistisch genau, daß das urislamische Gebet, wie es im Koran entgegentritt, im allgemeinen durchaus mit dem doxologischen Typus christlichen Gebets zusammengeht, während nur in einem gewissen, engbegrenzten Kreis von Suren deutlicher Nachhall des jüdischen Berakha-Typus sich bekundet; so kommt der Vortrag zu dem Schluß, daß das christliche Gebet Muḥammed bereits durch arabisch abgehaltenen Gottesdienst der Nestorianer von al-Ḥira bekannt geworden sei. — Der Vortrag erscheint demnächst im Islam.

D. S. Margoliouth-Oxford beschrieb die Handschriften, worauf seine Ausgabe des vierten Bandes des Mu'dscham al-Udabā von Jāqūt beruht.

1. Eine von einem Damaszener Buchhändler mit Bleistift geschriebene Kopie einer alten Hs., welche er vor ungefähr dreißig Jahren einem holländischen Konsul verkauft haben soll. Über etwaiges Vorhandensein dieser Vorlage hat der Herausgeber keine Auskunft bekommen können. Titel der Kopie ist مجموعة تراجم ادباء منتخبة عن نسخة خطية قديمة Sammlung aus einer alten Handschrift gewählter Gelehrtenbiographieen. Sie fängt mit الحسين بن الحسن بن واسان an; die letzte Biographie ist diejenige von عبيد بن سرية, welche mit der im fünften Bande (S. 10) enthaltenen identisch ist. Vor dieser Biographie klafft eine Lücke von angeblich 41 Seiten, worin die meisten 'Abdallāh verloren gegangen sind.

2. Einige Blätter, welche als Probe einer viel umfangreicheren Handschrift übersandt worden. Besitzer dieser Hs. soll ein Aleppiner Scheich sein, aber die Nachrichten über ihn und seinen Schatz widersprechen einander. Mit الحسن بن محمد الصغاني (III, 211) anfangend, soll diese Hs. 236 Biographieen enthalten, deren letzte gleichfalls die von عبيد بن سرية ist.

Zitate des siebenten Bandes kommen in der Bughyah des Suyūṭī häufig vor; der vierte Band dagegen scheint bei ihm nicht zitiert zu sein; jedoch stimmt die Notiz von Sālim b. Aḥmad mit der in unserer Hs. vorhandenen wörtlich überein, mit einer Ausnahme: hier heißt es „Ich las bei ihm“, in der Bughyah „Jāqūt las bei ihm“. Da dieser Grammatiker wenig bekannt ist, so ist man berechtigt „ich“ bei Suyūṭī als Jāqūt zu deuten. Es gibt auch zerstreute autobiographische Notizen, welche diese Deutung bestätigen.

Das Fehlen mancher berühmter Namen von Gelehrten unter den *mutardschamūn* wird durch die Tatsache erklärt, daß unsere Hs. nur eine Auswahl enthält.

Weder im siebenten noch im vierten Bande ist die vom Verfasser in seinem Vorwort aufgestellte Regel beobachtet, Dichter von Gelehrten zu trennen, und niemand als *adīb* zu behandeln, dessen Hauptleistungen in Poesie bestehen. Möglicherweise hat er ursprünglich ein Dichter und Gelehrte zusammenfassendes Lexikon geplant, nachher eine Trennung vorgenommen, aber nicht durchgeführt.

R. Strothmann-Gießen behandelt die Chāridschiten. Der Unmöglichkeit einer Neutralität, wie sie die ägyptischen „Chāridschiten“ von Charibtā während des ersten Bürgerkrieges zu beobachten versuchten, wird die innere Notwendigkeit des aktivistischen echten Chāridschitentums gegenübergestellt und dieses in seinen phychologischen Momenten an eigenen Worten der Aufständischen, dem Gedichte des 'Imrān b. Ḥiṭṭān

und der Revolutionspredigt des Abū Ḥamza Muḫtār b. Auf erläutert und dann veranschaulicht in seiner soziologischen Zusammensetzung: 1. Leute von harmloser chāridschitischer Neigung, besonders unter Gebildeten; 2. Mitläufer, die die Unstimmigkeit zwischen den großen Zahlen bei den Ergänzungen und dem kleinen Ausmaß der Schlachten erklären; 3. Unfreie, welche die Vorwürfe gegen die Regierung über ungerechte Verwaltung des öffentlichen Gutes als Aufforderung zu proletarischer Erhebung mißverstanden; 4. reife Männer von ehrlichem Eifer; 5. erregte Weiber; und besonders 6. die Jugend. Aus dieser Zusammensetzung im Verein mit der starken negativen Auffassung des demokratischen Grundmotivs erhebt sich die Schwierigkeit des Führerproblems, ist doch z. B. der auf den ersten Blick als Diktator erscheinende Führer der Azraqiten in Wirklichkeit von außen, und zwar von unten her durch nicht sachverbindliche, zumeist anonyme Weitertreiber in die Rolle des Unentwegten hineingedrängt. Dauerhaftere Gestaltung konnte die Bewegung und zwar nur in der konzilianteren Form des Ibāḍitentums, erst erfahren bei Zuhilfenahme anderer Bindungen: durch Stamm und Landschaft. Aber bei aller dadurch erfolgten Abwandlung, z. B. der tatsächlich aristokratisch werdenden Leitung, zieht sich eine klar erkennbare innere Linie von den alten Chāridschiten zu den heutigen in ʿOmān, Nord- und Ostafrika. Das wird näher gezeigt an je einem Beispiel aus dem politischen, kirchlichen, religiösen und ethischen Bereich auf Grund der jüngeren schwer erreichbaren chāridschitischen Literatur, deren Zugänglichmachung in Aussicht gestellt wird.

Der Vortrag von J. Schacht-Freiburg: „Vom babylonischen Recht zum islamischen Gesetz“ stellte die wichtige Frage der Beeinflussung des letzteren durch das erstere zur Diskussion. Um 700 tritt im Zweistromland (Iraq) ein Urkundenformular auf, das innerhalb der gesamten alten Rechtsgeschichte nur im islamischen Gesetz, das auf altarabischem Gewohnheitsrecht beruht, eine Parallele hat; beide fassen als juristische Grundlage der Verträge den Konsensus der Kontrahenten, hergestellt durch Angebot und Annahme, und sind in diesem Punkte Vorläufer unserer modernen Rechte. Die babylonischen Urkunden reichen etwa bis Christi Geburt, das arabische Gewohnheitsrecht ist im 6. Jahrh. n. Chr. ausgebildet; trotz der großen Zeitdifferenz macht die Verknüpfung beider Erscheinungen aus verschiedenen Gründen keine Schwierigkeiten.

O. Spies-Bonn: „Hellenistische Philosophie als Grundlage islamisch-rechtlicher Theorien“.

Der Vortragende sucht den Einfluß der hellenistischen Philosophie an einem juristischen Beispiel, an der Lehre von der Verarbeitung nachzuweisen. Das Problem ist: wer ist Eigentümer, wenn jemand aus fremden Stoff eine neue Sache macht. In Beantwortung dieser Frage stehen sich im islamischen Recht, genau so wie im römischen, zwei Lehrmeinungen gegenüber: die eine (Šāfiʿīten) spricht dem Stoffeigentümer das Eigentum an der verarbeiteten Sache zu, die andere (Ḥanafiten) dem Verarbeiter. Diese Entscheidungen werden in den islamischen Rechtsbüchern mit Hilfe

der hellenistischen Philosophie begründet. Denn letzten Endes handelt es sich hier um eine rein philosophische Frage, um das Identitätsprinzip, das Stoff-Form-Problem. Die Ḥanafiten, die auf Grund der peripathetischen Philosophie in der Form, der äußeren Erscheinung die Hauptsache sehen, sprechen demgemäß dem Verarbeiter, der die Materie in eine neue Erscheinungsform bringt, das Eigentum zu, während die Rechtsschule der Šāfi'iten, auf stoischer Philosophie basierend, die Materie, den Stoff als die Grundlage ansieht und demgemäß das Eigentum des Stoffeigentümers fortbestehen läßt, ohne auf die Arbeit an der Sache Rücksicht zu nehmen.

I. H. Kramers-Leiden. Über den Namen des Begründers der Osmanischen Dynastie.

Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen, daß der Name Osman als ein mohammedanischer Name sehr auffällt zwischen den türkischen heidnischen Namen seines Sohnes Orchan und seines Vaters Ertogrul, und daß auch das Vorkommen eben dieses Namens in einer mehr oder weniger schi'itisch beeinflußten Umgebung recht merkwürdig ist. Man hat denn auch schon versucht, den Namen als eine mohammedanische Umgestaltung eines alten türkischen Namens zu deuten.

Die älteste Form scheint aber zu sein Osmandjik (Ibn Battuta und Ibn Chaldun) und diese Namensform ist schon einige Male in Verbindung gebracht mit dem gleichnamigen Ort Osmandjik am Kizil Irmak in Nord-Anatolien (u. a. von Ewliya Tchelebi). Es wäre dann möglich, daß der Personenname von dem geographischen Namen abgeleitet worden ist. Hierzu läßt sich anführen: 1. daß die Festung Osmandjik schon von Ibn Bibi in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. erwähnt wird, 2. daß es eine bekannte Sitte im Orient und besonders in Anatolien ist, daß Personen nach einem Ort genannt werden, und 3. daß die Endung -djik sich überaus häufig in geographischen Namen findet. Für die Entstehung dieses Namens könnte man vielleicht an eine Zusammensetzung mit Amsun, dem alten Namen der Stadt Samsun denken.

Die ältesten osmanischen Geschichtsquellen sind widerspruchsvoll in ihren Angaben über die Abstammung Osmans. Die Oxforder Handschrift der Chronik des Orudj Beg sagt, daß Ertogrul drei Söhne hatte, nennt deren aber vier und der vierte ist Osman. In den anderen Chroniken wird dieser Widerspruch auf verschiedene Weise vertuscht. Man kann daher annehmen, entweder daß Osman identisch war mit einem der genannten Brüder, oder daß er überhaupt kein Sohn Ertogruls gewesen ist.

Die historische Tradition gibt Anhaltspunkte für Beziehungen zwischen den Proto-Osmanen und Nord-Anatolien, nämlich zum erstenmal beim Vorstoß des Suleiman Shah und das zweitemal beim Zug des Ertogrul gen Westen. Es gibt auch noch andere Hinweise auf derartige Beziehungen.

Es fragt sich nun, was für ein Verhältnis zwischen dem „Mann von Osmandjik" und dem Ertogrul bestanden haben kann. Vielleicht handelt es sich um einen jener religiösen Bünde, die zum Wesen der Futūwa gehören. Für die Frage, ob die Stadt Osmandjik in jener Zeit ein Zentrum

von Futūwakreisen war, kann man darauf hinweisen, daß Osmandjik in späteren Zeiten ein wichtiges Bektaschizentrum war, vielleicht hervorgegangen aus einer älteren dort ansässigen Brüderschaft.

Stellt man diese Erwägungen zusammen mit der schon früher gemachten Feststellung, daß die durch Futūwavorschriften zusammengehaltenen Ghāzi's Sunniten waren und die Nomaden Schi'iten, dann hat man im Bündnis des Ghāzi Osmandjik mit dem Nomadenstamme Ertogruls den historischen Anfang der für die spätere Entwicklung des Osmanenstaates so typische Vermischung von Sunnismus und Schi'ismus zu sehen.

Der Vortrag erscheint in Acta Orientalia.

E. Pröbster-Neustadt/Orla. Schra' und Siyāsa in Maghrab-el-Aqsa.

Die Entwicklung, die das maghrabinische Recht in unseren Tagen unter dem Einfluß der Schutzmacht genommen hat: Kodifizierung in Algarzau, Rechtsprechung des Tribunal Viziriel in Marokko, sucht mit der Säkularisierung des theokratischen Rechts eine Assimilierung des eingeborenen an das europäische Recht herbeizuführen. Die letzte Periode des von Europa nicht beeinflußten eingeborenen Rechts, die durch Wanscharīsi's († 1508) Mi'yār eingeleitet und Mehdi Wezzānis Mi'yār Djedīd (lithographiert Fes 1910) abgeschlossen wird, bildet eine Art Übergang vom theokratischen zum weltlichen Recht, indem sich das Gewohnheitsrecht (*'orf*) und der dieses berücksichtigende Gerichtsgebrauch (*'amal*) immer mehr durchsetzen. Über den Verlauf dieser Entwicklung besitzen wir vorläufig nur recht dürftige Kenntnisse. Eine gründliche Untersuchung würde auch nicht nur über das maghrabinische Recht, sondern auch über die Bedeutung juristischer Theorie gegenüber der juristischen Praxis im allgemeinen trotz der maghrabinischen Besonderheiten wertvolle Aufschlüsse geben. Der Vortrag erscheint in: Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft, Bd. XLII, S. 422—429.

E. Dietrich-Wackernheim (b. Mainz). „Ša'rāni's Leben und Lehre nach seiner Selbstbiographie".

Der Vortragende skizziert den Inhalt der *Laṭā'if al-Minan wal-Aḫlāq* des 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī, die Goldziher (Moh. St. II, 290) wegen ihres bizarren Inhalts ein sonderbares Dokument genannt hat, die aber wegen ihrer Stoffülle unserer näheren Aufmerksamkeit wert sind. Das Buch ist von Š. als Anweisung für den Ordensnovizen (*Murīd*) verfaßt. Es ist eigentlich keine Selbstbiographie (so Flügel in ZDMG., 20, 1 und Schacht in EI., Art. „aš-Ša'rānī), sondern eine Bekenntnisschrift mit erbaulich-praktischer Tendenz. Trotzdem das äußere hinter dem inneren Leben zurücktritt, enthalten die Laṭā'if interessante Notizen genug über Š.'s äußere Lebensumstände, von denen man bisher wenig oder gar nichts weiß. Einer seiner Vorfahren war Sultan von Tlemsen. Sein 6. Ahn rückwärts, der Šaiḫ Mūsā, betrat den mystischen Pfad im Maġrib und begab sich später von dort nach Behnesā in Oberägypten, wo er bei dem Dörfchen Hūr (im Fajjūm) begraben liegt. Ebendort ist auch Š. 899 H.

(= 1493) geboren, wächst unter den Bauern auf, hat allerhand Jugenderlebnisse, auch religiöse, verliert früh beide Eltern, kommt infolgedessen nach Kairo — was er nach mystischen Brauch seine *hiǧra* nennt — und wird dort von einem Šaiḫ al-Ḫiḍr erzogen. Die gebildete Sphäre der Großstadt lockt ihn zum Studium der Wissenschaft. Mit großem Eifer studiert er Fiqh und Kalām; er beschreibt uns genau die Art seines Studiums. Nach der Eroberung Kairos durch die Türken (1517) wendet er sich seinem eigentlichen Ziel, ein Ṣūfī zu werden, mit zäher Energie zu; seine mystische Ausbildung leitet hauptsächlich ʿAlī al-Ḫawwāṣ, ein bildungsfeindlicher Šaiḫ, der ihm die strengsten asketischen Übungen auferlegt und ihn vor allem von der Wissenschaft zu trennen sucht. Š.'s Mystik und Dogmatik ist für die Zukunft von Ibn al-ʿArabī beeinflußt, über den er auch ein Buch verfaßt hat. Gesetz und Dogmatik sind für ihn Vorstufen zur Mystik. Großes Interesse haben für den Leser der Laṭā'if die Bilder aus Š.'s Familienleben, seine Reisen und sein ebenso freundschaftliches wie vorsichtiges Verhältnis zur Regierung. Als Derwisch hält er sich lieber zu den niederen Klassen, Bauern und Handwerkern, die gleich den Derwischen von den Türken bedrängt sind. Wie das niedere Volk, ist auch Š., in seltsamen Widerspruch zu seiner sonstigen hohen Bildung, von krassestem Aberglauben befangen; die Laṭā'if enthalten lange Abhandlungen über Zauberei und Alchimie. Š.'s Stimmung ist eschatologisch: er sieht den Islam entartet und lebt in der Erwartung eines baldigen Weltendes.

Freitag den 1. Oktober, vormittags sprach in einer mit der Sektion für den Byzantinischen Orient kombinierten Sitzung M. Plessner-Hamburg über: „Die Quellen von Pseudo-Maǧrīṭīs Ġājat al-ḥakīm (Picatrix)". Anknüpfend an den Vortrag von Herrn Prof. A. Warburg, der in seinen Ausführungen über die Stellung der Astrologie in der Geistesgeschichte der nachhellenischen Kulturen die Bedeutung des Picatrix als Überlieferer antiker Vorstellungen umschrieben hatte, bemühte er sich, die Wichtigkeit des genannten Buches als Textzeugen für seine zum großen Teil verlorenen Quellen darzulegen.

Zusammenhängend hat bisher über den Picatrix nur H. Ritter sich geäußert (Vorträge der Bibl. Warburg I), dessen Textausgabe des Buches zusammen mit der von ihm und dem Vortragenden stammenden deutschen Übersetzung 1927 in den Studien der Bibl. Warburg erscheinen wird. Die bisherigen Ergebnisse der Quellenuntersuchung gehen ebenfalls zum größten Teil auf Ritter zurück. Der Vortragende hob besonders diejenigen Partien der Untersuchung hervor, die noch nicht abgeschlossen sind, um von anderer Seite nach Möglichkeit noch vor Abschluß des Manuskripts der Einleitung Belehrung zu erhalten.

Von original arabischen Quellen sind u. a. bekannt die Nabatäische Landwirtschaft von Ibn Waḥšīja, Abū Maʿšars Große Einleitung, die Iḫwān aṣ-Ṣafā, deren letzte, unechte Abhandlung nach Ansicht des Vortragenden vom selben Autor stammt wie der Picatrix, und die z. B. bei Maqrīzī vorliegenden ägyptischen Wundergeschichten. Von nicht be-

kannten Quellen ist besonders wichtig ein Talismanbuch des Arztes Rāzī, das Buch eines sonst unbekannten Ǧa'far al-Baṣrī, der eine Zuordnung der Koransuren zu den 7 Planeten verfaßt hat, und ein Talismanbuch von Ṯābit Ibn Qurra.

Die Übersetzungen aus antiken Autoren sind nur zum Teil authentisch. Unter den Aristotelesschriften taucht eine ganz neue auf, ein *kitāb al-maṣābīḥ wa'l-alwija*; ferner erscheinen neue Zitate aus verlorenen arabischen Aristoteleskommentaren. Die Untersuchung der Plato-Zitate des Buches steckt noch in den Anfängen.

Sonstige antike Autoren sind Pseudo-Ptolemaeus, der aus Asin's Abenmasarra bekannte Pseudo-Empedokles, Dorotheus Sidonius, Galen, Hippocrates. Hippocrates erscheint auch als Übersetzer eines Buches Kritons über die pneumatischen Talismane und hat als solcher auf dem Umwege über arab. Buqrāṭīs der lateinischen Übersetzung den Namen Picatrix gegeben. Sonst wären noch Testamente von Sokrates und Pythagoras zu nennen, deren Inhalt in den arabischen Sentenzensammlungen bisher nicht nachgewiesen ist.

Von besonderer Wichtigkeit sind die hermetischen Quellen des Buches. Die sehr umfangreichen wörtlichen Zitate aus ihnen waren Anlaß zu umfassenden Untersuchungen, deren Ergebnisse so erfreulich sind, daß die Schaffung einer Bibliotheca Hermetica Arabica möglich wäre, wenn die materiellen Grundlagen eines solchen Unternehmens gesichert werden könnten. Mehrere hermetische Werke sind ganz oder in umfangreichen Fragmenten, z. T. in mehreren Handschriften, erhalten; ihr Inhalt läßt eine wenigstens teilweise Edition dringend erwünscht erscheinen.

Daß Koranzitate und Erläuterungen dazu im Picatrix auftauchen, ist nicht verwunderlich, eher schon der Umstand, daß sich echte Zitate aus dem Alten Testament finden, während das Christentum nur polemisch behandelt wird.

Ein besonders schwieriges Problem bildet die Tradition der indischen Quellen, da wir diese zum Teil kennen, uns aber ihr Nachwirken in ihren Derivaten in wichtigen Punkten nicht einleuchend erklären können.

(Der Inhalt des Vortrags bildet den Hauptinhalt der Einleitung zur Ausgabe des arabischen Textes.)

A. Fischer-Leipzig: Über Art und Stand seines Arabischen Wörterbuchs.

Das Wörterbuch wird, wie schon bekannt, auf den Texten selbst aufgebaut sein. Es wird systematisch, d. h. möglichst erschöpfend, den Wortschatz folgender Teile des arabischen Schrifttums zur Darstellung bringen: der klassischen Dichtung (vorislamische Zeit bis zum Sturze der Omaijaden), soweit sie in gedruckten Diwanen und Anthologien vorliegt; der alten Sprichwörter; des Korans; der Traditionswerke des Buḫārī und des Muslim und des al-Ǧāmi' aṣ-ṣaġīr Sujūṭī's; der vorislamischen und der ältesten islamischen Inschriften; der älteren Papyri. Darüber hinaus wird es in weitem Umfange, freilich nicht mehr systematisch, auch die

ältere erzählende und wissenschaftliche Prosa berücksichtigen, wie nicht minder die bedeutendsten Erzeugnisse der älteren nachklassischen Dichtung (insonderheit die Diwane des Abū Nuwās, des Abu-l-'Alā' al-Ma'arrī und des Mutanabbī, daneben auch die Makamen des Hamaḏānī und des Ḥarīrī). Endlich wird es auch eine große Zahl von Wörtern und Wendungen der späteren Literatursprache bringen.

Es werden in das Wörterbuch auch die außerordentlich reichen von den großen Arabisten Fleischer und Thorbecke hinterlassenen lexikalischen Sammlungen eingearbeitet werden, soweit sie sich in seinen Rahmen fügen, und desgleichen die Eintragungen Reckendorf's (s. u.) und sämtliche in Frage kommenden kürzeren Spezialglossare.

Ihre Hilfe haben dem Verfasser in den letzten Jahren erfreulicherweise geliehen bzw. zugesagt: Prof. Bergsträsser (München), Prof. Bräunlich (Greifswald), Privatdozent Schacht (Freiburg i. B.), Prof. Grohmann (Prag), Fritz Krenkow (Beckenham) und Dr. J. Fück (Frankfurt a. M.). Bergsträsser übernahm die lexikalische Bearbeitung des Korans, Bräunlich und Schacht die der Traditionssammlungen des Buḫārī bzw. des Muslim, Grohmann die der Papyri, Krenkow stellte für das Wörterbuch einen großen Teil seiner umfassenden lexikalischen Sammlungen zur altarabischen Poesie zur Verfügung, und Fück unterzog sich der Aufgabe, die Eintragungen H. Reckendorf's in seinen (jetzt in Frankfurt befindlichen) Freytag für den Verfasser auszuschreiben. (Hinsichtlich der früheren Mitarbeit von Prof. Pedersen in Kopenhagen s. ZDMG. Bd. 72, 1918, S. 201 f.).

Das Wörterbuch soll in deutscher Sprache erscheinen, alle eigentlichen Bedeutungen (also nur diese und nicht auch die etwa eingeschalteten Ausführungen und Erörterungen) wird es aber auch englisch bringen.

Der Umfang des Wörterbuchs läßt sich z. Zt. auch nicht annähernd mit einiger Sicherheit abschätzen, er wird aber wahrscheinlich auch bei kompressestem Drucke den von Dozy's „Supplément" beträchtlich hinter sich lassen. Es soll in einzelnen Lieferungen zu je 10 Bogen in Lexikon-Quart veröffentlicht werden. Der Druck soll 1927 beginnen. Redner hofft im ersten Jahre das Manuskript für wenigstens zwei Lieferungen fertigstellen zu können, in den folgenden Jahren steigend mehr.

Verlegen wird das Werk der „Verlag der Asia Major" (Inhaber Dr. B. Schindler), Leipzig. Den Druck hat die Leipziger Druckerei August Pries übernommen, die das Wörterbuch mit einer schönen modernen arabischen Type drucken wird.

IV. Byzantinischer Orient.

Obmann R. Salomon-Hamburg.

Bei der Eröffnung gedachte der Obmann der früheren Vertretung der Byzantinistik auf dem Orientalistentag und erinnerte an die Rolle, die der verstorbene Meister der Byzantinistik, Karl Krumbacher, auf dem Internationalen Orientalistentag in Hamburg 1902 als Vorsitzender

der damaligen byzantinistischen Sektion gespielt hatte. Er gab sodann einen kurzen Überblick über den gegenwärtigen Stand der organisatorischen Arbeiten, Zeitschriften und Kongresse auf byzantinistischem Gebiet.

30. September, vormittags 9 Uhr.

Vorsitz: O. Wulff-Berlin.

A. Baumstark-Bonn: Zum Typikon der großen Kirche von Konstantinopel.

Der Vortragende unterscheidet in dem von A. Dmitrjewskij, Beschreibung der liturg. Hss. in den Bibliotheken des orthodoxen Orients, Bd. I publizierten Text zwei verschiedene Schichten. Die eine entstammt einem wirklichen Typikon, d. h. einer Gottesdienstordnung für das bewegliche und unbewegliche Kirchenjahr, zweifellos Konstantinopels, wie die zahlreichen erwähnten konstantinopolitanischen Stationskirchen mehrfache Rücksichtnahme auf eine Leitung des Gottesdienstes durch den Patriarchen selbst und die gelegentliche Erwähnung einer Teilnahme des kaiserlichen Hofes dartun. Die zweite Schicht, welche für das unbewegliche Kirchenjahr mit der ersteren verwoben ist, geht zurück auf ein gleichfalls stadtkonstantinopolitanisches Synaxarion, d. h. ein Verzeichnis der an den einzelnen Monatstagen einfallenden Heiligengedächtnisse, wenigstens teilweise unter Mitteilung einer kurzgefaßten Biographie der einzelnen Heiligen. Es gelingt auf Grund einer sorgfältigen Beobachtung vor allem bezüglich der in den beiden Quellen berücksichtigt gewesenen Patriarchen von Konstantinopel festzustellen, daß das zugrunde liegende Typikon zwischen 802 und 806, dem Todesjahr der Kaiserin Irene und demjenigen des Patriarchen Tarasios, die benutzte Synaxar-Handschrift zwischen 858 und 897, nach dem Tode des Patriarchen Ignatios und vor demjenigen des Patriarchen Stephanos I, wahrscheinlich aber erst unter Stephanos d. h. zwischen 886 und 897 entstanden war, da es als wenig wahrscheinlich gelten kann, daß schon Photios seinem Gegner Ignatios kultische Ehren zugebilligt haben sollte. — Der Vortrag wird im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Jahrgang 1926, im Druck erscheinen.

1. Oktober, vormittags 9 Uhr.

Vorsitz: A. Baumstark-Bonn.

K. Dieterich-Leipzig sprach über West-Kleinasien in byzantinischer Zeit.

Seine Ausführungen wollten keine neuen Probleme stellen, sondern eine knappe Zusammenfassung der bisherigen Forschung geben. Er behandelte seinen Gegenstand nach drei Kulturgebieten, die auch den drei Kulturschichten entsprechen, die im byzantinischen Kleinasien übereinander liegen: dem auf der hellenistischen Zeit beruhenden Städtewesen, dem auf römischer Tradition weiterbauenden Verteidigungs- und Befestigungswesen und dem das orientalische Christentum verkörpernden Kirchen- und Klosterwesen.

Unter den kleinasiatischen Städten werden drei Gruppen unterschieden, die vorhellenistischen (Ephesos, Milet, Tralles, Magnesia, Sardes, Smyrna), die hellenistischen (Nikomedia, Nikaëa, Prusa, Philadelphia, Laodikea, Antiochia Pisidiae) und die byzantinischen (Lopadion, Dakibyza, Michalikion, Kibotos, Leukai, Pegae, Helenopolis, Achyraous). Die wichtigsten dieser Städte wurden nach ihrer wirtschaftlichen Bedeutung und ihrer Verkehrslage auf Grund byzantinischer, arabischer und fränkischer Quellen kurz charakterisiert und auf die geringe Zahl städtischer Neugründungen durch die Türken hingewiesen, die in den meisten Fällen sogar die griechischen Namen in leichter sprachlicher Angleichung bewahrten.

Das byzantinische Befestigungswesen wurde an den noch am deutlichsten erkennbaren Resten der Komnenen-Zeit in Mysien auf Grund der Forschungen von Th. Wiegand (Ath. Mitt. 29, 335 f.) erläutert und die Bedeutung der Themeneinteilung betont.

Die Bedeutung der kirchlichen Organisation Kleinasiens wurde zunächst an der Einteilung in Metropolen dargelegt, deren Sitze an den alten weltlichen Kulturzentren lagen und daher an deren Schicksal gebunden waren, wie sich aus der später notwendigen Zusammenlegung kirchlicher Metropolen ergab. Die eigentlichen religiösen Kernpunkte des Landes, die Klöster, konzentrierten sich auf den beiden Hauptgebirgszügen, dem bithynischen Olymp und dem karischen Latmos; sie entstanden seit dem 8. Jahrh. infolge der Einwanderungen zahlreicher Mönchsscharen aus Ägypten, Syrien und Palästina und erlangten besonders durch ihre Handschriftenschätze sowie durch ihre Pflege der griechischen Kalligraphie kulturelle Bedeutung.

1. Oktober, vormittags 10 Uhr.

Vorsitz: K. Dieterich-Leipzig.

O. Wulff-Berlin. „Hellenistische Grundzüge und orientalische Einflüsse in der osteuropäischen Kunst".

Der Vortragende bezeichnete als das Gemeinsame der orientalischen (sassanidisch-islamischen) und byzantinischen Kunst die künstlerische Gestaltung der Fläche, — im Orient in rein dekorativem Sinne, in Byzanz zugleich darstellend. In solcher Beschränkung umfaßt der osteuropäische Kunstkreis als kunstgeschichtlicher Begriff auch die aus der byzantinischen Mutterkunst hervorwachsende Kunst der slavischen Völker sowie des christlichen Kleinasien und der Kaukasusländer. Mit dem orientalischen (vorderasiatischen) Kunstkreise steht er zumal im 1. Jahrtausend in reger Wechselwirkung, die vor allem für die Ursprungsfrage des byzantinischen Stils von großer, wenngleich nicht ausschließlicher Bedeutung ist. Drei Hauptursachen bestimmen die Stilbildung der altbyzantinischen Kunst im Sinne der Umsetzung der antiken plastischen in die optische Anschauungsweise (Riegl): Die Entwertung der Leiblichkeit durch die Vergeistigung der Gottesvorstellung in der christlichen Welt, die wachsende

Anteilnahme der Semiten (Syrer) an der Bildschöpfung und wohl auch der orientalische Kultureinfluß des neupersischen Kunststils. Diese Voraussetzungen bedingen das Aufgeben (bzw. die Rückbildung) der rundplastischen Gestaltung, das Zurücksinken des Hochreliefs in die Fläche und in der Malerei die Vereinfachung der illusionistischen Bilddarstellung zu reliefmäßiger symmetrischer Figurenkomposition im abstrakten Lichtraum (Goldgrund) des Mosaikstils. Die oft zu Unrecht geleugnete Entwicklung in der byzantinischen Kunst besteht nun immer in einer Wiederaufnahme der antikisierenden Formengebung innerhalb der Flächenkomposition. Es läßt sich eine dreimalige Renaissance in ihr erkennen: 1. die erste in der Kunstblüte der Regierungszeit Justinians, die die bleibenden Ausdrucksformen geschaffen hat; 2. die zweite nach der Unterbrechung durch den Bilderstreit in der mittelbyzantinischen Epoche der mazedonischen Dynastie und der Komnenen; 3. die dritte im neubyzantinischen Zeitalter der Paläologen mit dem Wiedererwachen hellenistischen Kunstgeschmacks (auch in der Literatur).

In der justinianischen Renaissance vollzieht sich der Ausgleich zwischen der orientalisierenden Kunstströmung und dem griechischen Kunstwollen, indem die struktive Auffassung der menschlichen Gestalt durch das Ausdrucksmittel der linearen Stilisierung mittels Umsetzung der Verkürzungen in Flächenwerte wieder zur Geltung gebracht wird, — ebenso auch der antike Faltenwurf. In das repräsentative Figurenbild kommt ein rhythmischer Bewegungszug (z. B. in S. Vitale). Die zeichnerische Gestaltung unterwirft sich auch das realistische Porträt und kirchliche Gedenkbild und bringt auch die individuelle Erscheinung der göttlichen Persönlichkeit (σωματικὸς χαρακτήρ) zum Ausdruck. Während des Bilderstreites gewinnt der Orient noch einmal bedeutsamen Einfluß auf den byzantinischen Stil, der jedoch im wesentlichen auf eine Bereicherung des dekorativen Formenschatzes (Blattranke und Tierornament) beschränkt bleibt. Der Sieg der Bilderfreunde ist auch ein Sieg des Hellenismus. In der Ikonenmalerei wird das Porträt einer ähnlichen die natürlichen Verhältnisse steigernden Idealisierung unterworfen wie das menschliche Antlitz in den Idealtypen der antiken Gottheit. In der Miniaturmalerei wird der naturalistische Stil der Mönchskunst, aus der die theologische Psalterillustration entspringt (Chludovpsalter), zurückgedrängt durch die antikisierende höfische Miniaturenschule, deren Meisterwerke wie der Pariser Gregorkodex 510 aus dem 9. Jahrh., der Psalter N. 139 der aristokratischen Redaktion aus dem 10. Jahrh. u. a. m. uns erhalten sind. Beide Richtungen vermischen sich im Vatikanischen Menologium Basilius' II († 1025). Auch in der kirchlichen Monumentalmalerei ist die Einwirkung der in Byzanz erhaltenen statuarischen Typen der Antike auf die Gestaltenbildung nicht zu verkennen, z. B. in den Mosaiken von Daphni (um 1100). In der Kleinplastik zeigt sich ein erneutes Streben nach dem Hochrelief, das sogar bis zur Darstellung der Gottesmutter als Statuette in Elfenbein (London) führt, während die Steinplastik bei dem zeichnerischen Flachrelief stehen bleibt.

Auf diese klassizistische hauptstädtische Stilbildung hat die provinziale Kunst der Außenländer, in der eine ältere Überlieferung fortlebte, vor allem Kleinasiens, anscheinend keinen stärkeren Einfluß ausgeübt. Vielmehr lassen die neuerdings veröffentlichten kappadokischen Höhlenmalereien der Einsiedeleien bei Gëreme, Soanlyderé u. a. m. zwar eine altertümliche syrische Kunstübung in ausgedehnten Bilderfolgen erkennen, verraten aber in den jüngeren Denkmälern (zumal in den im Felsen ausgehauenen Säulenkirchen mit Kuppel) den wachsenden Einfluß des hauptstädtischen byzantinischen Stils. Wohl aber scheint die kleinasiatische Klosterkunst über den Kaukasus auf die russische Kunstentwicklung eingewirkt zu haben. Beziehungen zu ihr offenbaren sowohl manche Fresken der Novgoroder Monumentalmalerei (so vor allem in der Kirche von Nerediza), als auch einzelne altertümliche Ikonen — wie die Lobpreisung des Kreuzes durch die Erzengel des Historischen Museums in Moskau — (nach palästinischem Vorbild). In der jüngeren russischen Ikonenmalerei wird der malerische, neubyzantinische Stil der Paläologenkunst (auf dessen lebhaft umstrittene und hochwichtige Ursprungsfrage der Vortragende wegen der vorgerückten Zeit nicht mehr eingehen konnte), ebenfalls einer streng flächenhaften und ornamentalen Fortbildung unterzogen.

1. Oktober, vormittags 11 Uhr.

M. Plessner-Hamburg: „Die Quellen von Pseudo-Maǧrīṭīs Ġājat al-ḥakīm (Picatrix)". (Kombiniert mit Abtl. III; siehe dort.)

V. Kulturen und Sprachen Indiens und Irans einschließlich Zentralasiens.

29. September, nachmittags 3 Uhr.

Vorsitz: H. Junker-Hamburg.

Der Vorsitzende gedenkt einleitend der seit der vorigen Tagung verstorbenen deutschen Fachgenossen Bartholomae und Cappeller.

H. Meyer-Benfey-Hamburg trägt vor: Kālidāsa's Śakuntalā und ihre Quellen. Die Sage von Śakuntalā beruht auf dem alten indogermanischen Märchenmotiv von der vergessenen Braut, das in Indien mannigfach umgebildet und in den Zusammenhang der nationalen Heldensage eingereiht ist. Ihre ursprünglichste und vollständigste Gestalt liegt vor in dem Drama Kālidāsa's. Die Episode des Mahābhārata enthält eine arg entstellte und verstümmelte Sagengestalt, deren wesentliche Abweichungen von Kālidāsa nirgends das Ursprüngliche bieten. Die Berichte der Purāṇas beruhen ganz auf diesen beiden Texten und sind ohne selbständigen Quellenwert. — Aussprache: Lüders-Berlin.

St. Konow-Oslo behandelt sprachliche und literarische Einzelheiten in den Kharoṣṭhīinschriften. Er betont, daß die Sprache einheitlich ist, mit festen Lautgesetzen, wobei aber gewisse Dialektunterschiede nachweisbar sind. So ist z. B. die spirantische Aussprache gewisser

intervokalischer Konsonanten lokal begrenzt, und mit Bezug auf den Nom. Sing. von *a*-Stämmen gibt es einen östlichen *o*-Dialekt und einen westlichen *e*-Dialekt. Solche Eigentümlichkeiten machen es uns möglich, den Dialekt der Kharoṣṭhī-Handschrift des Dhammapada in der Gegend von Taxila zu lokalisieren. Konow weist ferner nach, daß es neben dieser Handschrift auch eine Inschrift gibt, welche zeigt, daß es eine kanonische buddhistische Literatur in der Sprache der Inschriften gegeben hat, nämlich die Kurram-Inschrift, welche ein kanonisches Zitat enthält. Er glaubt aus einigen Andeutungen schließen zu können, daß dieser Kanon vielleicht den Sarvāstivādin gehörte, und daß ihr Sanskritkanon erst später, wahrscheinlich in den letzten Jahren des Kaniṣka, entstand. Die Kurram-Inschrift mit dem Zitat aus dem Prakritkanon ist datiert im Jahre 20 der Kaniṣka-Ära. Eine andere Inschrift, mit verstümmelter Datierung, aber anscheinend aus der Zeit Kaniṣka's, enthält zum Schluß einen Satz in Sanskrit und zeugt von dem allmähligen Aufkommen des Sanskrit, wahrscheinlich in Verbindung mit dem neuen Sanskritkanon. Jener Satz enthält einen Segensspruch, und dies legt den Gedanken nahe, daß der Glaube an die Zauberkraft der geschriebenen Sprache im Spiel gewesen sei. Auch sonst erscheint die Annahme berechtigt, die Inschriften oft mehr als Zauber denn als eigentliche Kundgebungen zu betrachten. So hat der Schreiber einer Inschrift aus Rawal bei Mathurā eine ältere Inschrift nachgebildet, ohne ein Wort zu verstehen, augenscheinlich doch, um der begleitenden Stiftung magische Kraft zu sichern. — Aussprache: H. Lüders, H. Junker.

W. Aichele-Hamburg spricht unter Anwesenheit der Abteilung Indonesien und Südsee über „Das Problem des Kawi" (s. Abtl. VII).

In gemeinsamer Sitzung der indisch-iranischen Abteilung mit der für China und Japan hält A. Herrmann-Charlottenburg einen Vortrag mit Lichtbildern nach eigenen Karten über „Geographie und Kulturgeschichte Ostturkistans bis zur Mongolenzeit". Der Vortragende faßt die Ergebnisse der Ausgrabungen in Ostturkistan und die besonders von chinesischer Seite überkommene Überlieferung zusammen, um danach das alte geographische Bild mit seinen verschiedenen Wandlungen wiederherzustellen und hierauf die kulturgeschichtliche Betrachtung des Landes aufzubauen, das niemals eine eigene Kultur entwickeln konnte, da es bald von dieser bald von jener Seite stark beeinflußt wurde. Die Darlegungen werden nach folgenden Perioden gegliedert: Neolithische Zeit (bis etwa 2500 v. Chr.), Bronzezeit (2500—1000 v. Chr.), Beginn der Eisenzeit, Vorherrschaft benachbarter Steppenvölker (1000—600), Einfluß der Meder, Perser, Griechen (600—177), Vorherrschaft der Hunnen (177—121), der Chinesen (Han-Dynastie, 121 v.—135 n. Chr.), Hochblüte des Buddhismus (135—450), Vorherrschaft benachbarter Nomadenvölker (450—640), der Chinesen (T'ang-Dynastie, 640—791), der Tibetaner (790—870), der Uiguren (870—1124), der Karakitai und Naiman (1124—1218), Untergang der alten Kultur durch die Mongolen.

Von der Han-Zeit an, mit der eine reichere Überlieferung beginnt, werden an der Hand von neu entworfenen Kartenskizzen die einzelnen Straßenzüge verfolgt, und zwar in ihrer jeweiligen Bedeutung für das Eindringen der fremden Kultureinflüsse; es zeigt sich in diesem Zusammenhange, daß bald diese, bald jene Straße bevorzugt wurde, daß lokale Änderungen in den Siedlungsverhältnissen auf das ganze Land nachgewirkt haben, wodurch die wechselvolle Geschichte Ostturkistans neu beleuchtet wird.

30. September, vormittags 10 Uhr.
Vorsitz: St. Konow-Oslo.

Der Vorsitzende teilt mit, daß der Arbeitsplan von Rabindranath Tagore's Hochschule Śāntiniketan zur Einsicht ausliegt.

St. Schayer-Warschau: „Die Bedeutung des Wortes *upaniṣad*". Auszugehen ist von der Oldenberg'schen Gleichsetzung mit *upāsana*, das jedoch nicht mit „Verehrung" schlechthin übersetzt werden darf. Das Verbum *upa-ās* heißt wörtlich „sich daneben setzen", jedoch nicht nur im Sinne der Ehrerbietung, sondern auch im Sinne des „erwartenden Da-Seins", des „Umwerbens" und des „Bedrängens". Dieser aktive und aggressive Charakter der *upāsana*-Technik ist für das Verständnis der vedischen „Verehrung" wesentlich.

Ferner muß auch der Zusammenhang der Begriffe *upāsana* und *upaniṣad* mit der in den Brāhmaṇas entwickelten Äquivalenzlehre betont werden: *ādityaṃ brahmety upāsīta* usw. Für *upa-ās* und *upa-ni-sad* ergibt sich daraus die Bedeutung des „Sich-Heranmachens" an eine Substanz dadurch, daß man ihre magische Gleichwertigkeit mit einer anderen Substanz erkennt. Fem. *upaniṣad* ist aber diese Gleichwertigkeit selbst, sofern sie im Akte des *upāsana* erfaßt werden kann. Die Upanischaden als Literaturgattung können geradezu als Texte bezeichnet werden, die solche Äquivalenzformeln diskutieren und begründen.

Eine Bestätigung dieser Interpretation glaubt der Redner in der nachvedischen Bedeutungsentwicklung des Wortes *upaniṣad* zu finden: *upaniṣad* = *upamā*, Pāli *upanisā* = *patirūpaka*, endlich in der buddhistischen Verwendung des Ausdrucks *upaniṣad* (*upanisā*) im Sinne von *hetu* und *pratyaya* (funktionelle Abhängigkeit zwischen den *dharmas*). — Aussprache: O. Strauss-Kiel, M. Walleser-Heidelberg.

O. Stein-Prag: „Indien in den Oxyrrhynchos-Papyri". Der Vortrag greift aus dem Gesamtgebiete der griechischen Papyri, soweit sie sich auf Indien beziehen, jene von Oxyrrhynchos heraus und behandelt die P. Ox. II, 300; III, 413; XI, 1380. Während der erstere nur eine interessante Reminiszenz an ein mit Indien irgendwie zusammenhängendes markantes Ereignis zu enthalten scheint, kommt den beiden anderen Stücken eine beträchtliche kulturhistorische Bedeutung zu. Im sog. Mimus von Oxyrrhynchos sind aber keine südindischen Bestandteile festzustellen, vielmehr handelt es sich um ein absichtlich entstelltes Griechisch, teil-

weise vielleicht um bedeutungslose Silbenkomplexe. In der Behandlung des dritten Stückes wird der Ansicht von einem Isiskult in Indien entgegengetreten und die Gleichung der *Maia* mit Māyā, der Mutter Buddhas, abgelehnt. — Aussprache: W. PRINTZ-Halle.

O. STRAUSS-Kiel bespricht eine erkenntnistheoretische Formel, die sich im Mahābhāṣya ad Pāṇini 4, 1, 3 findet. Nach Erörterung ihrer nahen Verwandtschaft mit einer Formel in der Carakasaṃhitā und einer Strophe der Sāṃkhyakārikā wird die Formel Patañjalis in den Zusammenhang der Mahābhāṣyastelle über das Verhältnis von natürlichem und grammatischem Geschlecht gestellt und ihre Bedeutung für die Geschichte der indischen Logik durch Vergleich mit Śabarasvāmin ad Mīmāṃsāsūtra 1, 1, 5, mit Vātsyāyana ad Nyāyasūtra 1, 1, 5 und mit Vācaspatimiśra ad Sāṃkhyakārikā 7 beleuchtet.

Der Vorsitzende verliest den Entwurf einer Zustimmung zu dem Beschluß der Abteilung China und Japan, bei dem Bayerischen Ministerium für die Errichtung eines Lehrstuhles für Sinologie an der Universität München einzutreten. Der Entwurf wird angenommen.

Es folgt in vereinigter Sitzung der indisch-iranischen, der islamischen und der byzantinischen Abteilung (Vorsitz: H. JUNKER), der Vortrag von H. H. SCHAEDER-Breslau: „Iranismus und Hellenismus". Die Frage nach dem Verhältnis von iranischer und hellenistischer Tradition ist zu einem der Hauptthemata der Erforschung des orientalischen Synkretismus geworden, zumal, seitdem R. REITZENSTEIN die Entwicklungsgeschichte einer seit vorchristlicher Zeit verfolgbaren Erlösungslehre aufgewiesen hat, die den Erlösungsvorgang durch einen Mythus von dem in der materiellen Welt gefangenen und aus ihr in die Lichtwelt zurückgeführten „Menschen", bzw. der „Seele" versinnbildlicht. REITZENSTEIN wollte diese, in ihrem Typus von ihm erst eigentlich entdeckte Lehre genetisch aus der älteren iranischen Religionen herleiten und als Mysterienkult ansehen („iranisches Erlösungsmysterium"). An Hand der von ihm vorzugsweise herangezogenen Urkunden der manichäischen Religion und des mandäischen Synkretismus läßt sich, nach genauerer Kennzeichnung ihres literarischen Charakters und Quellenwertes, erweisen, daß jene Erlösungslehre überall, wo sie auftritt, auf zwei zusammenwirkende Kräfte zurückweist: auf die hellenistische Metaphysik und auf orientalische Mythologie, und daß die Bezeichnung „iranisches Erlösungsmysterium" auf sie nicht zutrifft. Die Vermittlung altiranischer Religion an den orientalischen Synkretismus ist hauptsächlich durch das nachexilische Judentum erfolgt. — Aussprache: A. BAUMSTARK-Bonn.

1. Oktober, vormittags 10 Uhr.

Vorsitz: H. LÜDERS.

E. LEUMANN-Freiburg i. Br.: „Die Göttin Aditi und die vedische Astronomie". HERMANN OLDENBERG hat 1894 gezeigt, daß die sieben Söhne der vedischen Göttin Aditi, unter denen Mitra und Varuṇa die

vornehmsten sind, offensichtlich auf astronomische Vorstellungen zurückweisen; in letzter Linie seien Sonne, Mond und die fünf den Indern bekannten Planeten (Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) gemeint. Eine Sicherung dieser Anschauung, die von den Vedisten bisher abgelehnt wurde, ergibt sich jetzt mit zwingender Logik aus einer richtigen Deutung des Namens Aditi. Man hat letztern teils zu frei und teils falsch gedeutet. Aditi „die Ungebundenheit“ ist einfach vom ungebundenen Lauf gewisser Gestirne zu verstehen, im Vergleich zu welchen die Fixsterne mit gebundener Marschroute über den Himmel zu ziehen scheinen. Also „Söhne der Ungebundenheit“ ist deutlich eine metaphorische Bezeichnung von der Art wie „Sohn der Kraft“ und andere. Außer Sonne, Mond und den fünf Planeten sind nebenbei auch die Kometen Himmelskörper mit „ungebundener“ Bahn, und tatsächlich erscheinen auch sie auf eine besondere Weise im Veda innerhalb des Systems der Aditi-Söhne. Genaueres hierüber läßt sich hier in Kürze nicht sagen, weshalb auf den Druck des Vortrags verwiesen werden muß. — Aussprache: St. Konow, H. Lüders.

H. Sköld-Lund: „Die sprachliche Stellung der Kāfirsprachen“. Die Kāfirsprachen, die im nordöstlichen Afghānistān gesprochen werden, sind indogermanisch. Über ihre Stellung im Kreise der idg. Sprachen ist man aber nicht einig. Sie werden teils als indisch, teils als iranisch, teils als arisch (aber weder sonderindisch, noch sonderiranisch) bezeichnet.

Um die Frage zu entscheiden, gilt es, die Vertretung der idg. palatalen Reihe festzustellen. Konow und Morgenstierne, die einzigen, welche das Problem rein wissenschaftlich angepackt haben, meinen, daß idg. *ĝ*, *ĝh* durch *z*, idg. *k̂* durch *ś* im Kāfirī vertreten seien. Es gibt aber auch Fälle, wo idg. *ĝ*, *ĝh* als *j*, *h*, idg. *k̂* als *s* auftreten. Eine nähere Untersuchung der von Morgenstierne angeführten Beispiele für die Vertretung durch *z* zeigt, daß es sich um lauter afghānische Lehnwörter handelt. Die Wörter mit *ĝ*, *ĝh*, wie diejenigen mit *ś* < *k̂* scheiden also als iranisches Lehngut aus. Die Wörter mit *j*, *h*, *ś* sind selbstverständlich als indisch zu bezeichnen, und zwar auch als Lehnwörter, denn es gibt noch eine dritte und echt kāfirische Vertretung der idg. Laute *ĝ*, *ĝh*, *k̂*, und zwar durch den alleinigen Laut *c* (*č*). Die palatale Reihe ist also zuerst in die einfache Tenuis zusammengefallen, was an einen Lautprozeß im Tocharischen erinnert. Da diese Reihe eine selbständige Vertretung gegenüber den übrigen idg. Gutturalen aufweist, sind die Sprachen als satem-Sprachen zu bezeichnen. Auch andere Eigentümlichkeiten unterscheiden dieselben vom Arischen, und sie können deshalb überhaupt nicht als arisch gelten, sondern scheinen eine selbständige Stellung einzunehmen. — Aussprache: H. Junker, H. Lüders.

M. Walleser-Heidelberg: „Sanskrit und Indogermanistik“. Die heutige Beurteilung des Sanskrit hinsichtlich seiner Stellung innerhalb der indogermanischen Sprachen ist wesentlich auf das in den acht-

ziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts aufgestellte „Palatalgesetz“ zurückzuführen. Nach diesem würde die europäische Vokaldreiheit *a, e, o* gegenüber dem indoiranischen *a* einen älteren Sprachzustand repräsentieren. Referent sucht im Anschluß an seine Schrift „Zur Aussprache des Sanskrit und Tibetischen“ (Leipzig, Harrassowitz) nachzuweisen, daß für dieses *a* der Lautwert eines „indifferenten“ Vokals *ə* anzusetzen ist, der je nach seiner konsonantischen Umgebung und seiner Stellung innerhalb der Satzmelodie (Ablaut!) eine verschiedene Tonhöhe annehmen konnte, die im Sanskrit selbst, abgesehen von der vielfach durch Analogiewirkung durchbrochenen Akzentuierung, unbezeichnet blieb, während sich dieser lautliche Wechsel in den westindogermanischen Dialekten als Vokaldreiheit *a, e, o* wiederspiegelt. Da sich auch hinsichtlich des Konsonantismus (Labiovelare!) der indogermanische Zustand anscheinend im Altindischen am getreuesten erhalten hat, ist vielleicht mit einer gewissen Erneuerung der für die Stellung des Sanskrit zum Indogermanischen ursprünglich maßgebenden Auffassung zu rechnen. — Aussprache: H. Junker, H. Sköld, H. Lüders.

J. Abs-Bonn: „Wirtschaftliche und wissenschaftliche Probleme Indiens und Deutschland“. Nach Hinweisen auf die der deutschen Wissenschaft feindlichen Bestimmungen der Verträge von Versailles und Sèvres und auf die in Nordamerika zu handelspolitischen Zwecken betriebene Vervolkstümlichung der Wissenschaft und damit auch der Indologie wendet der Vortragende sich dem in Indien selbst heute stark hervortretenden Bestreben zu, die auch dort tief empfundenen wirtschaftlichen und sozialen Fragen durch Indiens Vergangenheit zu beleuchten. Unsere eigenen Studien dieser Gegenwartsprobleme können hierdurch ebenso gefördert werden wie die Rassen- und die Kolonialfrage. Es ist zu wünschen, daß auch der Westen „Fernlandstudenten“ (*ryugakusei* der Japaner) aussendet, die im Osten nicht lehren und meistern, sondern verstehen und lernen wollen.

Es folgt eine Aussprache über die Herausgabe von Festschriften und die Beteiligung daran (Lüders, Strauss, Sieg-Göttingen). Bestimmte Beschlüsse werden nicht gefaßt, doch trat Einstimmigkeit zutage, daß solche Veranstaltungen nicht überhand nehmen dürften.

Vor den Abteilungen Indien-Iran, Assyrien und Kleinasien, Islam, Byzanz), spricht W. Lentz-Berlin über „Die Stellung Jesu im Manichäismus“. Das in den letzten Jahren lebhaft diskutierte Problem des Manichäismus hat eine entscheidende Förderung dadurch erfahren, daß es dem Vortragenden in gemeinsamer Arbeit mit Dr. Waldschmidt gelang, die Gestalt des Erlösers bei Mani zu fixieren: es ist Jesus. Ausgangspunkt der Untersuchung war eine chinesische manichäische Hymnenrolle, die Sir Aurel Stein aus Tun-huang (Chines. Turkestan) nach London brachte. Es gelang, wichtige Texte der Berliner iranischen Turfansammlung, die infolge ihres schlechten Erhaltungszustandes bisher nicht recht deutbar waren, mit den Jesushymnen der Londoner Rolle zusammenzubringen.

Das sogenannte iranische Erlösungsmysterium ist weder ein Mysterium noch eine Liturgie, noch eine Totenmesse, und auch der Begriff des Iranischen läßt sich enger fassen: es ist eine poetische Ausgestaltung der aus dem Awesta übernommenen, von Mani auf Jesus bezogenen Schilderung vom Aufstieg der Seele ins Lichtreich und ihrem Gespräche mit dem Erlöser. Zu dem großen chinesischen manichäischen Lehrtext CHAVANNES-PELLIOT wurden ebenfalls iranische Kontexte aufgefunden. Auch hier ist der Erlöser Jesus. Auf Grund dieses Traktats lassen sich zentrale Begriffe des Manichäismus deuten. Der Begriff der Weltseele ist die Gnosis; eine Trennung der Seele in einen höheren und niederen Seelenteil läßt sich nicht aufrecht erhalten. Mani lehrt die lichte Seele, die dem von Urbeginn „finsteren" Körper entgegengesetzt ist, und eine individuelle Erscheinungsform der Seele, das „Ich". Vgl. E. WALDSCHMIDT u. W. LENTZ, Die Stellung Jesu im Manichäismus, ABA., 1926, 4. — Aussprache: H. H. SCHAEDER, A. BAUMSTARK.

VI. Kulturen und Sprachen Chinas und Japans.

Obmänner: K. FLORENZ und A. FORKE-Hamburg.

F. LESSING-Berlin: Über Wortschöpfung im Neuchinesischen. Die Anpassung der chinesischen Sprache an das moderne Geistesleben erfolgt:

I. durch Vermehrung des Wortschatzes, und zwar hauptsächlich der Hauptwörter. So wurden

a) alte teils vergessene, teils in ihrer Prägung abgenutzte Ausdrücke der Schriftsprache neubelebt. Sie entstammen zumeist den Klassikern, Historikern, seltener den Dichtern, noch seltener der buddhistischen Übersetzungsliteratur. Auf diesem Wege folgt man oft japanischen Vorbildern.

b) Neue mehrsilbige Ausdrücke wurden aus dem vorhandenen Wortmaterial frei gebildet, auch hier wurden vielfach japanische Vorbilder einfach übernommen. Die Gruppe a) und b) bilden das Gros der neuen Wörter.

c) Reinjapanische und nur vom Japanischen aus verständliche Ausdrücke wurden von den Chinesen übernommen und teilweise volksetymologisch umgedeutet.

d) Selten griff man zu Lautumschreibungen.

e) Eine Reihe ein- oder mehrsilbiger Ausdrücke bildet zusammengesetzte Ausdrücke meist abstrakter Art, ähnlich unsern Endungen wie -ismus, -keit u. a.

II. Der logische Aufbau der Erörterung nähert sich mehr und mehr europäischem Muster. Auch dem „Substantivismus" europäischer Sprache, der Umschreibung des Verbums durch Substantiv und Verb wird gelegentlich Rechnung getragen („es gibt die Möglichkeit" statt „es ist möglich").

III. Gelegentlich wird auch der Bau des Satzgefüges dem unsrigen nachgeahmt, z. B. die nachhinkende Einschränkung wie in „wenigstens in China" dschï schau dsai Dschung-guo.

F. M. Trautz-Berlin: „Zur Erklärung eines japanischen Farbenholzschnitts". Der in Frage stehende Farbenholzschnitt ist von Julius Kurth in seinem Buche „Utamaro" 1907, S. 199, Nr. 100 behandelt und in dem Tafelwerk von „Moronobu bis Hiroshige" in Größe des Urstücks reproduziert. Die an beiden Stellen gegebene Erklärung ist irrtümlich und völlig verfehlt, obwohl die Situation und die ganze Darstellung durch ein in der Hand der Haupt- und Mittelfigur befindliches, deutlich lesbares japanisches Gedicht eindeutig bestimmt ist. Dies Gedicht lautet richtig gelesen und möglichst wortgetreu übersetzt:

Osaka wa | hito koe yasuki | seki nareba |
tori mo nakanedo | akete matsu to ka.
Der „Hügel der Begegnungen" ist eine für Männer
leicht durchschreitbare Grenzschranke, daher auch
ohne, daß ein Hahn kräht, bei unverschlossenem
Tor wartet Ihr wohl?! —

Dieses Gedicht entstammt dem berühmten Makura no Sôshi, dem Kopfkissenbuch der Sei-Shônagon, geschrieben um 1000 n. Chr. und bezieht sich auf eine in Japan sehr geschätzte und auch wohlbekannte Episode eines dichterischen Wettstreits zwischen Fujiwara Yukinari und der eben genannten Dichterin. (Siehe dazu Florenz, Japanische Literaturgeschichte, S. 199 u. 223 f.)

An diesen Einzelfall wurden einige allgemeine methodologische Bemerkungen zur Betrachtung ostasiatischer Kunstwerke geknüpft und vor allem auf die unerläßliche Kenntnis der Literatur für jede Erklärung ostasiatischer Kunstwerke hingewiesen.

Es würde hier zu weit führen, auf die literarische Quelle und auf die daraus zu ziehenden Folgerungen im einzelnen einzugehen; auch kann dafür nicht gut von Beigabe eines Bildes abgesehen werden.

In Heft 11 und 12, erscheinend Ende 1926, der Orientalischen Literaturzeitung (OLZ.), ist unter Beigabe einer ganzseitigen Reproduktion des Bildes in einer Besprechung des Werkes von Julius Kurth „Von Moronobu bis Hiroshige" der wesentliche Inhalt des Vortrages in extenso wiedergegeben. Es darf darauf hier der Kürze halber verwiesen werden.

O. Franke-Berlin: Die prähistorischen Funde in Nord-China und die älteste chinesische Geschichte. In den Jahren 1895—1913 sind von dem japanischen Gelehrten R. Torii in der südlichen Mandschurei und östlichen Mongolei reiche Lager von Steingeräten (Äxte, Messer, Ringe u. a.) gefunden worden, die sämtlich der jüngeren Steinzeit, also wohl dem 3. Jahrh. v. Chr. angehören. Diese Funde haben dann in den Jahren 1921—1924 durch den schwedischen Geologen J. G. Andersson eine höchst bedeutungsvolle Ergänzung erfahren. Er hat in

der südlichen Mandschurei, in Honan und im äußersten Westen, in der Provinz Kansu, viele und reichhaltige Lager von anderen Steinzeitgeräten ausgegraben. Es sind gleichfalls Äxte, Hellebarden u. ä., dann aber auch besonders eine Fülle von bemalten Ton-Urnen und Scherben, die höchst merkwürdige und in China sonst nicht nachweisbare Muster in Schwarz und Weiß oder in Rot und Weiß zeigen. Diese Erzeugnisse einer bereits höher entwickelten Kultur erinnerten sofort an ganz ähnliche Tonwaren, wie sie einerseits in Südrußland und der oberen Moldau, andererseits in Transkaspien, in Susa in Persien und in Süd-Babylonien ausgegraben worden sind. Diese Funde lassen keinen Zweifel daran, daß im 3. Jahrh. v. Chr. vom Nordwesten her ein Einstrom höherer Kulturelemente nach Nord-China stattgefunden hat. Im Gegensatz hierzu hat die chinesische Überlieferung und, gestützt darauf, auch die abendländische Forschung bisher immer behauptet, daß die erste Verbindung Chinas mit den Kulturländern Mittel- und West-Asiens erst im 2. Jahrh. v. Chr. eröffnet worden sei. Die älteste chinesische Geschichte bekommt nun ein wesentlich anderes Gesicht, mit dem Dogma von der absoluten Bodenständigkeit der chinesischen Kultur ist es endgültig zu Ende und der Wert der literarischen Überlieferung erhält an den archäologischen Funden einen zuverlässigen Maßstab. — Diskussionsredner: Boerschmann, Thilenius.

A. Forke-Hamburg: Das Unsterblichkeitsproblem in der chinesischen Philosophie. Das Problem hat in der chinesischen Philosophie die verschiedensten Lösungen gefunden. Einige Philosophen haben eine persönliche Unsterblichkeit angenommen, andere eine unpersönliche, einige sind skeptisch und einige halten die Seele für sterblich wie den Körper. Die persönliche Unsterblichkeit liegt in der alten Religion, besonders im Ahnenkultus verankert. Auch die meisten Buddhisten, welche der Lotus Schule angehören, glauben daran. Die Anhänger des Mo Ti haben diese Annahme zu beweisen gesucht. Konfuzius und manche Anhänger der Mahayana Schule stehen der Frage skeptisch gegenüber und mögen sich weder für noch wider entscheiden. Nur an eine unpersönliche Unsterblichkeit der Seele, deren Substanz aber unbewußt erhalten bleibt, oder die als Teil des reinen Seins, Tao oder Nirvana weiterlebt, glauben die meisten Konfuzianer, die Taoisten und die meisten Mahayana Philosophen. Die Sterblichkeit der Seele, welche mit dem Körper zugleich zugrunde geht, verfechten Yang Tschu, Fan Tchên und die extremen Mahayanisten. Die meisten Chinesen glauben an eine persönliche Unsterblichkeit, die meisten philosophisch Gebildeten sind überzeugt, daß die Seelensubstanz sich auflöst.

K. Hagen-Hamburg: Indonesische Mythen in Japan. F. W. K. Müller hat im Jahre 1893 in der Anthropologischen Gesellschaft in Berlin eine Mythe der Kei-Insulaner und eine ganz entsprechende von der Minahassa (Celebes) vorgelegt nach einer Mitteilung des holländischen Indologen Kern. Kern bemerkt zu der Übereinstimmung, daß an eine Entlehnung nicht zu denken sei, vielmehr beide Überlieferungen sich aus

einer gemeinschaftlichen Quelle entwickelt haben müssen zu einer Zeit, als die Voreltern der genannten Insulaner noch Stämme eines Volkes waren. MÜLLER äußert sich so: „Nach meinem Dafürhalten liegt die Sache nicht so einfach, denn wie paßt zu der obigen Erklärung der Umstand, daß sich dieselbe Sage schon in den im 8. Jahrh. n. Chr. niedergeschriebenen nationalen Geschichtswerken der Japaner, dem Kojiki und dem Nihongi[1]), wiederfindet." Es handelt sich um die bekannte Geschichte von Hoderi und Howori mit der Hauptpointe des verlorenen Angelhakens. Eine weitere Parallele von den Palau-Inseln teilt EISENSTÄDTER[2]) nach FROBENIUS mit. EISENSTÄDTER, der prinzipiell mehr den Elementargedanken gelten läßt, also für die spontane Entstehung ist, entscheidet sich in diesem Falle für die Übertragung und sucht die Heimat des Mythus in Japan, während er die von FROBENIUS angenommene Übertragung des Mythus nach Innerasien bis nach Lappland und andererseits nach Amerika mit Recht ablehnt, da starke Abweichungen und ganz andere Motive hier vorliegen.

EISENSTÄDTER glaubt als Ursprungsgebiet des Mythus Japan annehmen zu müssen, weil dort alles konsequenter durchgeführt sei, insonderheit, weil hier ein Fisch den Angelhaken verschluckt hat, während es in Indonesien eine alte Frau oder ein Mädchen ist. Nun hat aber der tai-Fisch (Meerbrasse) im Nihongi noch den archaischen Namen „rote Frau" oder „Mondfrau".

Während MÜLLER sich nicht zu der Frage äußert, haben wir nach meinem Dafürhalten als Ausstrahlungsgebiet der Mythe den Osten des Malayischen Archipels zu betrachten. Seit ERWIN BAELZ wissen wir, daß der eine rassische Bestandteil der Japaner mit Benutzung des Kuroshio nach Japan gekommen ist. Weiter deuten eine ganze Anzahl ethnographischer Besonderheiten auf diese indonesische Herkunft (Hausbau, Überlebsel in der Kleidung — *koshimaki, jiban* —, Schwarzfärben der Zähne, Fußballspiel, Hahnenkämpfe, Vierecksegel, Vierecknetz, Färben der Gewebe in der Kette (Ikatten), Reisbau etc.). Das Kojiki und das Nihongi enthalten offenbar den Niederschlag uralter Mythentraditionen. Die einfache indonesische Mythe ist in Japan eingebaut in die Sonnenmythologie, die ja dort die Hauptrolle spielt, denn Hoderi und Howori sind Sonnenhelden, Abkömmlinge der Sonnengöttin, worauf auch schon ihre Namen hinweisen.

Ein zweiter Mythus, dessen Ursprung meines Erachtens ebenfalls in Indonesien zu suchen ist, ist die bekannte Geschichte im Kojiki vom weißen Hasen von Inaba[3]), die darauf beruht, daß der auf eine Insel verschlagene Hase durch eine List die Meeresungeheuer veranlaßt, sich

1) KARL FLORENZ, Die historischen Quellen der Shintō-Religion. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1919, p. 76 u. 204.

2) JULIUS EISENSTÄDTER, Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde. Stuttgart, Strecker & Schröder 1912.

3) FLORENZ a. a. O. p. 46.

zum Zwecke einer Zählung nebeneinander zu legen und so eine Brücke zum Festland zu bilden. Als der Hase die Gefoppten noch höhnt, reißt ihm das letzte Meeresungeheuer das Fell vom Leibe. SCHURHAMMER[1]) bringt eine ganz entsprechende Erzählung von der Insel Halmaheira. Hier ist es der Affe, der die Krokodile ebenso foppt. Die Geschichte endet hier aber so: Das letzte Krokodil suchte sich zu rächen. Der Affe pflückte dem Reiher, der ihn auf die Insel getragen hatte, die Federn aus. TAUERN[2]) verdanken wir die Beibringung einer zweiten Parallele. Auch hier ist es der Affe, der die Krokodile zum Zwecke der Zählung zusammenruft, sie hierbei tüchtig schlägt, von dem letzten Krokodil am Schwanz gepackt, durch eine List aber wieder losgelassen wird. Während SCHURHAMMER meint, daß vielleicht schon sehr früh Beziehungen zwischen Südjapan und Indonesien bestanden, bin ich der Meinung, daß auch hier Indonesien das Ausstrahlungszentrum des Mythus ist. Der Wechsel der Tiere ist bei Mythen häufig, z. B. in der weitverbreiteten Geschichte vom Wettlauf (Swinegel und Hase). Aber der obige Mythus eröffnet m. E. noch eine weitere Perspektive. In Ostasien sieht man in den Mondflecken einen Hasen, der in China in einem Mörser das Lebenselixier, in Japan Reisteig (*mochi*) stampft, was mit *michiru* „vollwerden" wortspielerisch zusammengebracht wird (Vollmond). Auf einem Holzschnitt von Toyokuni springt ein weißer Hase über Meereswellen, während der Vollmond aufgeht. Der Mond wird bei vielen Völkern als Zeitmesser benutzt. So wird auch eine Annahme von FLORENZ hierdurch gestützt, der den Namen des Mondgottes Tsukiyomi erklärt als „Zeitzähler" (*tsuki* „Mond" etymologisch verwandt mit *toki* „Zeit", *yomi* von *yomu* „Zählen"). Wir hätten also in der Geschichte vom Hasen von Inaba ein Stück Mondmythologie und zwar eine Verquickung von indonesischen mit chinesischen Mythenelementen. Die Abnahme der Mondscheibe wird weitverbreitet als Zerstückelung, Abhäutung oder allmähliches Verschlungenwerden aufgefaßt.

E. GROSSE-Freiburg: „Über eine wenig beachtete Art der plastischen Kunst der Japaner". Neben der die organische Natur nachahmenden Plastik, die einerseits kirchliche buddhistische, andererseits volkstümliche Stoffe behandelt, gibt es in Japan seit alters eine abstrakte plastische Richtung, die ihre Gebilde ohne Anlehnung an die Natur schafft. Werke dieser Art sind z. B. schön geformte Inschriftsteine, Ziersteine für die Gärten und allerlei Kleingerät für die Tokonama und die Schreibtische. Diese abstrakte Richtung, deren Werke man bisweilen irrtümlich für Naturerzeugnisse angesehen hat, ist nun ebensowenig wie die naturalistische ursprünglich in Japan heimisch. Die Chinesen waren auch auf diesem Gebiete die Lehrmeister der Japaner. Es scheint aber, daß diese Art der Plastik in Japan besser verstanden und höher geachtet wird als die naturalistische, deren Werke in der Schätzung der Japaner

1) GEORGE SCHURHAMMER, Shintō, Kurt Schroeder, Bonn und Leipzig, 1923, p. 116.

2) O. D. TAUERN, Patasiwa und Patalima. R. Voigtländer, Leipzig 1918, p. 62.

stets tiefer standen als die anderer Kunstzweige. Wünschenswert ist es, daß Kunsthistoriker und Sammler sich diesem bisher vernachlässigten Gebiet zuwenden. Noch ist es ohne zu große Mühen und Kosten möglich, wenigstens die kleineren Dinge dieser Art zu sammeln. Von den größeren Stücken mußten wenigstens Aufnahmen beschafft werden. Ein gründliches Studium der abstrakten Plastik wird auch für die Beurteilung der naturalistischen von Wert sein, die von jener stark beeinflußt ist.

O. Kümmel-Berlin: Japanische Quellen für die Geschichte der T'ang-Plastik. Vom Ende des 5. bis zur Mitte des 8. Jahrh. können wir die Entwicklung der buddhistischen Plastik Chinas, da zahlreiche datierte Werke erhalten sind, gut verfolgen. Das Erhaltene ist jedoch nur ein geringer Teil des reichen Schaffens dieser Zeit. Von einigen buddhistischen Richtungen, besonders von dem esoterischen Buddhismus der Tantraschule, existieren nur an der Peripherie des chinesischen Kulturkreises, in Ssuch'uan und Tun-huang, bedeutende Denkmäler. — Während nun die chinesischen Quellen über die Skulptur der Tantraschule nichts berichten, geben japanische Schriften einige Nachrichten darüber. Am Ende der T'ang-Zeit weilten bedeutende japanische Priester in China und haben meistens Reiseberichte hinterlassen. Die bedeutendsten unter diesen Priestern, werden als die „*Nittō Hakke*", die „acht großen Chinapilger", bezeichnet. Auf die Bedeutung ihrer Berichte für die Geschichte der chinesischen Skulptur hat schon Ōmura Seigai in seinen Regesten „Shina Bijutsushi, Chōsōhen, Tōkyō" 1915, hingewiesen.

Besonders eingehend ist der Bericht des Priesters Ennin (posthum Jikaku Daishi), der im Jahre 838 nach China reiste und dort 9 Jahre blieb. Seine im Nittō Guhō Junneiki niedergelegten Erinnerungen sind im Zokuzoku Gunshoruiju, Bd. XII, S. 165 ff. abgedruckt. Für den Kunsthistoriker ist besonders die Schilderung der Klosterstadt auf dem Gebirge Wu-t'ai-shan (Shansi) interessant. Ennin sah das Kloster 840, 5 Jahre vor seiner Zerstörung. Beschrieben wird unter anderem ein großer Manjushri auf dem Löwen, nach Ennin Vorbild für die späteren Darstellungen dieser Gottheit. Sehr interessant ist Ennin's Bemerkung, daß eine Gruppe von 5 Buddhas der Tantraschule einem Vorbilde im Nalander-Tempel nachgebildet sei.

Die Chinapilger dieser Zeit haben vielfach Kunstwerke nach Japan mitgebracht und Listen derselben aufgestellt. So erwähnt Saichō (Dengyō Daishi), Stifter der japanischen Tendai, ein Ch'an-chên Shih-Azu-hsiang, d. h. ein Brettchen, wie es bei der Meditation in der Hand gehalten wurde. Der nach seinem Tode Kōbō Daishi genannte Priester Kūkai, Stifter der japanischen Tantraschule, brachte nach Japan ein aus T'an-Holz geschnitztes Klappaltärchen mit Buddha- und Bodhisattva-Figuren, ein Stück, das uns wahrscheinlich im Makura Honzon des Kongōbuji erhalten ist.

Jōkyō, gest. 866, Abt des Hōrinji, verzeichnet drei verschiedene Formen des Daigensui Myōō. Ferner erwähnt er den Yaksha Kompira,

den er als tausendarmigen und tausendköpfigen Kompira Dōji schildert. Shintoisiert als Kotohira ist dieser Yaksha noch heute in Japan sehr populär.

Engyō (799—852), Stifter des Tempels Reiganji im Norden von Kyōto nennt eine Figur des Shākyamuni unter dem Bodhibaume, vielleicht eine Wiederholung des berühmten Hauptbildes des Tempels in Bodhgayā, außerdem verschiedene Gestalten des esoterischen Buddhismus.

Ēun (798—871?), Priester des Tōji in Kyōto, hat wahrscheinlich die Skulpturen mitgebracht, die in dem 867 verfaßten Inventar des nach Ēuns Rückkehr errichteten Anjōji als T'ang-Arbeiten bezeichnet sind. Dazu gehören außer einem Bildnis des Abtes Samgha (628—710) fünf Statuen der fünf Formen des Bodhisattva Ākāshagarbha, die für die Ikonographie des Tantrabuddhismus wichtig sind. Seit 1532 befinden sie sich im Kwanchiin des Tōji.

Wie die Hellenen haben die Chinesen die Plastik weit geringer geschätzt als die Malerei. Von ihrem Wirken im Dienste des esoterischen Buddhismus würden wir ohne die Berichte der japanischen Pilger keine Kenntnis haben.

F. Hestermann-Hamburg: Die Stellung der Lo-lo und Miao-tse in Südwestchina. Mit Freuden läßt sich eine große Bewegung in der ostasiatischen Sprachwissenschaft feststellen. Sowohl auf den bisher als austroasiatisch angesehenen Gebiet als auch auf dem sinotibetischen. Auf letzterem sind besonders die Arbeiten von Bern. Karlgren der Beachtung wert und man könnte nun nur wünschen, daß von tibetischer Seite auch ein solcher Vorstoß gewagt würde, wo noch mehr Erfolg zu erwarten ist. Dann würden wir sehen, daß das Lo-lo und Miaotse nur allerletzte Ausläufer einer älteren Schicht sind, und daß wir auf der westlichen Linie südwärts schneller vorankämen als auf der östlichen nach Süden. Die große Nivellierung im äußersten Osten überdeckt uns die Probleme: sie ist ja nirgends auf der Welt so groß, vielleicht höchstens noch in Brasilien. Aber wir dürfen trotz der scharfen Kritik, die man am Problem Conrady versucht hat, diesen nicht vergessen. Man darf bei Conrady nicht übersehen, daß ihm noch die Vorarbeiten fehlten. Aber der Weg von Süden nach Norden ist deswegen um so aussichtsreicher, weil hier der Monosyllabismus und Polysyllabismus in ein und derselben Gruppe seine Vertreter findet. In den zum Kongreß in Festnummer erschienenen Folia ethno-glossica: „das Nankauri-Nikobaresische" habe ich gezeigt, wie ich seine Behandlung in die Wege leiten möchte, um der ostasiatischen Sprachwissenschaft einen noch stärkeren Nachdruck zu geben. — An der Diskussion beteiligten sich Haenisch-Leipzig und Jäger-Hamburg.

A. Wedemeyer-Leipzig: a) Zur Territorialentwicklung des frühjapanischen Reichs. b) Zur Chronologie der frühjapanischen Geschichte. W. verweist auf zwei von der abendländischen Forschung noch nicht gewürdigte Quellen, das Kokuzō hongi (wohl von

620 n. Chr., mit einigen späteren Interpolationen), d. h. ein Bericht über die Ursprünge der Kuni no Miyatsuko, d. h. der im 7. Jahrh. in den Landschaften (*kuni*) Japans erbsässigen Klein-Adelssippen, sowie ferner auf Glossen in verschiedenen Handschriften des Kojiki, in welchen für 15 Herrscher von Sujin bis Suiko (gest. 628 n. Chr.) die Todesjahre nach dem Sechzigjahrezyklus angegeben sind. Mit Hilfe dieser, von japanischen Forschern mit unzulänglichen Gründen abgelehnten, Daten kann man für die Zeit von Tode Sujin's (gest. 258 n. Chr., bisher 30 v. Chr.) bis 455/454 n. Chr. eine neue vielfach durch koreanische und chinesische Angaben bestätigte Chronologie der japanischen Geschichte aufstellen. Die Miyatsuko („Königliche Hausknappen") sind ursprünglich Dienstmannen der Reichsherrscher. Der 10. Herrscher, Sujin, hat erstmalig, und zwar in Landschaften (im nordöstl. Bergland und in Westjapan), die höchstwahrscheinlich erst durch ihn dem Reiche angegliedert wurden, solche Dienstmannen eingesetzt oder die bisherigen Herren unter Verleihung der Eigenschaft als Königliche Hausknappen, d. h. höchstwahrscheinlich unter Auferlegung der Grundsteuerpflicht gegenüber der Krone, in ihrem Besitz bestätigt; so z B. die Landesherren von Izumo, die bis dahin ein selbständiges Reich besessen zu haben scheinen. Sujin's Nachfolger haben in weitere Landschaften jenseits der bisherigen Reichsgrenzen im Nordosten und Südwesten Miyatsuko gesetzt, dann aber auch über die alten Reichsteile und damit vermutlich auch diese den Reichsherrschern gegenüber grundsteuerpflichtig gemacht, während bisher nur die aus den Zeiten der ältesten Herrscher stammenden, wenig umfangreichen Agata „Hebefelder", d. h. die unterworfenen Häuptlingen belassenen Gebiete, jener Steuerpflicht unterlagen. Der 13. Herrscher, Seimu (gest. 355, bisher 131—190 n. Chr.), hat die Einigung der Nation von Hizen bis Rikuzen unter straffer Führung im Wesentlichen vollendet; er vermochte auch die von Waffengefährten des Reichsgründers Jimmu stammenden Territorialfürsten in den Zentrallandschaften (Gokinai) zu Miyatsuko herabzudrücken. Die Regentin Jingō (363—386, bisher 201—269) konnte danach erstmalig auf das Festland hinübergreifen. In ihre Regierung fallen die in den Japanischen Annalen, wie längst anerkannt ist, um 2 Zyklen vordatierten, richtig in die Jahre 366—385 gehörenden Vorgänge, u. a. die Eroberung von Mimana und die Begründung der japanischen Vorherrschaft in Korea. Jingō ist also wirklich die „Eroberin von Korea". Sie ist nicht identisch mit der in chinesischen Quellen für 238—247 belegten Königin Himiko von Wa. Diese war, wie schon japanische Forscher, besonders Yoshida Tōgō, 1903, nachgewiesen haben, eine Herrscherin in West- und Süd-Kyūshū. Ihre Beschwerden in China über die Übergriffe ihres Nachbars im Osten richten sich gegen einen Sippenverband, zu dem auch die von Sujin, etwa um240, in Mittel-Kyūshū eingesetzten Miyatsuko gehören. Die Gründung des japanischen Reichs durch Jimmu läßt sich auf Grund der durchschnittlichen Dauer japanischer Herrschergenerationen $27^1/_2$ Jahre) auf etwa 17 v. Chr. (bisher 660 v. Chr.) veranschlagen. Das

Reich dürfte anfänglich kam mehr als die Zentrallandschaften (Gokinai) mit Ise und einige Außenposten umfaßt haben.

E. Haenisch-Leipzig legt folgende Desiderata vor:

a) lexikalische: ein großes Stellenwörterbuch: Übersetzung des Tz'eyüan (Comm. Press) unter Ausscheidung alles technischen und westländischen Stoffes, oder wenigstens Übersetzung und Bearbeitung wichtiger Einzelartikel daraus (soweit sie Couvreur ergänzen oder berichtigen); desgl. Bearbeitung wichtiger Einzelkomplexe aus den Konkordanzen, wie Farben- und Zahlenkategorien oder Begriffe Zeit, Herz u. a. in ihren Verbindungen, vor allem der Literargeschichte wichtiger termini; Indices zu Einzelschriftstellern, Ausarbeitung der Legge'schen Indices (das Leipziger Ostasiatische Seminar hat mit dem L. Ind. zu Mencius begonnen, hofft ihn bis Ostern ausgeschrieben zu haben); Sammlung literarischer Ellipsen; Ind. zu dem großen Werk über Beamtentitel in den Historikern; Weiterarbeit im Sinne des Biot-Playfair'schen geographischen Wörterbuchs, ausgedehnt auf Berge, Flüsse, Seen usw.

b) sachlich: Nachprüfung von Mailla's Hist. gén. de la Chine, an Hand des Textes über einen größeren Abschnitt.

c) technisch: Lautplatten (nicht nur von chinesischen Mundarten, sondern auch von dem mannigfaltigen Rezitationsstil) für Klassiker, Aufsätze, Gedichte, Romane. Schließlich (aus rein praktischen und redaktionellen Erwägungen): Einigung auf eine einheitliche Umschreibung, abgesehen von neusprachlichen und phonetischen Arbeiten: Wade mit Wahrung der Anlautsunterschiede *ki-tsi, hi-si,* mit *h* für abgefallene Schlußkonsonanten.

E. Zenker-Gąblonz: Die Entwicklung des japanischen Lautwesens im Vergleiche mit dem *Liu-Kiu*, Koreanischen und *Ainu*. Florenz erklärt in der Diskussion, daß zweifellos eine sehr enge Verwandtschaft des Koreanischen und Alt-Japanischen bestehe in den drei angeführten Punkten (Lautentwicklung, Flexion und Syntax). Wirklich wissenschaftliche Arbeiten auf diesem Gebiet sind aber noch nötig. Im Gegensatz zu Zenker ist Florenz der Meinung, daß eine Verwandtschaft des Japanischen mit der Ainusprache nicht bestehe. Der Vortrag wird im Druck erscheinen.

F. Lessing: Phonographischer Kursus des Chinesischen (mit Grammophon). Im Anschluß an die Vorführungen Lessing's schlägt Hänisch vor, die verschiedenen Gattungen der chinesischen Vortragsarten aufnehmen zu lassen.

Lessing teilt mit, daß, soweit das chinesische Theater in Betracht komme, schon eine ganze Anzahl der verschiedensten Platten vorliege von der Firma Patló.

Jäger betont, wenn auch das Grammophon den Lehrer niemals ersetzen könne, schon allein wegen der ungenügenden Deutlichkeit der anlautenden Konsonanten, so sei doch die phonetische Wiedergabe durch

das Grammophon sehr wohl geeignet dem Schüler das Wesen der Töne im Satzzusammenhang klar werden zu lassen.

A. Lorenzen-Altona: Die Dichtungen Hitomaro's. Hitomaro, der um 700 lebte, also in einer Periode stärksten chinesischen Einflusses in Japan, wird von seinen Landsleuten als Meister der ganz frühen Dichtkunst geschätzt. Sicherlich ist die gefühlsmäßige Einstellung stark durch die chinesische Literatur beeinflußt, aber doch wird der gesamte Aufbau seiner Gedichte von der besonderen Einstellung japanischen Geistes beherrscht. Während die Chinesen aus dem inneren seelischen Leben, ähnlich wie wir es bei Goethischer Lyrik finden, ihre Dichtungen entwickeln, wird bei Hitomaro durch das Äußere, den historischen Ablauf eines Ereignisses oder durch das rein objektive Material, etwa durch Schilderung der Landschaft, das innere Erlebnis angedeutet.

Plage, W.: Der Hausverband des modernen japanischen Rechts und die Familie im europäischen Sinne, eine Gegenüberstellung.

Während im neuzeitlichen abendländischen Staat das Individuum im Mittelpunkt der Rechtsordnung steht, und mit dem Tode der Eltern die Familie aufgelöst erscheint, finden wir im modernen japanischen Familienrecht als Ausgangspunkt den Hausverband. Die Hausgenossen sind der Gewalt des Hausvorstandes unterworfen, auch wenn sie nicht unter demselben Dache wohnen. Der Hausverband ist das Grundelement der japanischen Gesellschaftsordnung, nicht das Individuum, wenn dieses heute auch volle Rechtspersönlichkeit erhalten hat. Hausvorstand ist nicht notwendigerweise das älteste Hausmitglied, es können z. B. Vater und Mutter der Hausgewalt ihres Sohnes unterstehen. Überhaupt ist der Kreis der Personen, die zum Hausverband gehören können, unter Umständen erheblich größer als das, was wir als Familie zu bezeichnen pflegen. Die Hausgewalt geht mit dem Tode des Hausvorstandes gemäß dem Erbrecht auf den Hausnachfolger über. Der Hausverband wird durch das Band der Ahnenverehrung zusammengehalten, die sein eigentliches Ziel ist. Der Hausvorstand hat weitgehende Rechte. Er kann den Aufenthaltsort der Hausgenossen bestimmen, kann ungehorsame Hausgenossen ausschließen; zur Eheschließung ist seine Einwilligung erforderlich, ebenso zur Adoption. Verhindern kann er heute letztere beiden Institutionen nicht mehr, aber er kann Ungehorsame ausschließen, namentlich wenn er hygienische Bedenken hat, da das Wohlergehen des Verbandes über allem steht.

Während nun von einem Teile des japanisches Volkes der reine Individualismus erstrebt wird, werden gerade im Familien- und Erbrecht Reformen geplant, die bisherigen Gebräuche zu erhalten, die sicher angesichts der zunehmenden Industrialisierung und damit Proletarisierung Japans zu begrüßen sind. In Europa hat die Arbeit außer dem Hause zu einer außerordentlichen Schwächung der Familie bis zur gelegentlichen völligen Auflösung geführt. Aus dieser Erkenntnis heraus finden wir im

neuen Schweizerischen Zivilgesetzbuch eine Neubelebung der Hausgemeinschaft, die, wenn auch nicht auf der Grundlange der Ahnenverehrung das Ziel verfolgt, die gelockerten Bande der Familie wieder enger zu schließen. Die Japaner sind daher wohl auf dem richtigen Wege, wenn sie an dem Bollwerke des Hausverbandes unter Anpassung an die jetzigen Verhältnisse festhalten, um damit das Land vor den Gefahren der modernen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung besser zu schützen.

VII. Kulturen und Sprachen Indonesiens und der Südsee.

Obmann: O. DEMPWOLFF-Hamburg.

Mittwoch, 29. Sept. 1926, nachmittags 4 Uhr. Kombinierte Sitzung mit den Sektionen für Kulturen und Sprachen Indiens.

W. AICHELE-Hamburg: Das Problem des Kawi.

Im Gegensatz zur gegenwärtigen Auffassung, die Sprache der altjavanischen Literatur, das Kawi, sei zugleich auch die Volkssprache gewesen, wurde auf Grund einer Analyse des Wortschatzes und der Formelemente nachgewiesen, daß das Kawi vielmehr eine von den alt-javanischen Schriftstellern erst geschaffene Literatursprache ist. Durch den Alltagsverkehr von Javanen und Hindus sind zuerst Worte aus den indischen Volkssprachen ins Altjavanische eingedrungen, während der starke Sanskritanteil zunächst nur in der auf dem indischen Sanskrit-Schriftentum (vor allem dem Epos und dem Kāvya) beruhenden Literatur Aufnahme fand. Aber auch auffallende Erscheinungen in der indonesischen Grundlage des Kawi, wie sie die eigenartigen Verbindungen von indischen und indonesischen Wortelementen, die Nachahmung syntaktischer Verhältnisse des Sanskrit und auch eine absichtliche Beimischung von Sprachgut aus indonesischen Schwestersprachen, insbesondere dem Malaiischen, darstellen, lassen auf den Charakter des Kawi als Kunstsprache schließen. Der Vortragende vermutet, daß die starke Bevorzugung von Malaiismen im Kawi, dessen Pflegestätten ja vor allem die Fürstenhöfe waren, auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß im 8. und 9. Jahrh. die aus Palembang stammende sumatranische Dynastie der Śailendra ihren Machtbereich auch nach Mitteljava erstreckt hatte.

Donnerstag, 30. Sept. 1926, vorm. 11 Uhr: H. JENSEN-Kiel sprach in Abänderung des ursprünglich angekündigten Vortrages über „Fragesätze und Fragepartikeln in einigen polynesischen Sprachen". Er behandelte zunächst die Zweifelsfragen und zwar sowohl solche ohne äußere Kennzeichnung als auch die durch Fragepartikeln gekennzeichneten, wobei auch die etymol. Zusammenhänge der betr. Partikeln zur Sprache kamen; weiter die durch Fragepronomina bzw. -adverbia eingeleiteten Tatsachen fragen. Die Stellung der Fragewörter wurde besonders behandelt und ihre etym. Zugehörigkeit zu bestimmen gesucht. Der Vortragende ging dann noch auf den besonderen Fall ein, daß Fragewörter in verbaler Funktion verwandt werden (*aha* „was?" und „was tun? was sagen?" *pehea* „wie?" und „wie behandeln? wie sagen?" u. a.).

Von solcher Erscheinung ausgehend suchte der Vortragende eine neue Etymologie des lat. *queo* < *quejo* „ich kann" zu geben (*nequis* < *quej-si venire* = „was tust du nicht um zu kommen?" = „du kannst nicht kommen"). — Diskussionsredner O. Dempwolff-Hamburg.

Donnerstag, 30. Sept. 1926, 12 Uhr: J. Kats-Batavia. Die Notwendigkeit eines neuen grammatischen Entwurfs für indonesische Sprachen.

Die vorhandenen indonesischen Grammatiken folgen so gut wie ausnahmslos dem grammatischen Schema europäischer Sprachen. Man unterscheidet auch in ihnen 10 Wortarten und behandelt eine jede Wortart nach ihrer Gebrauchsweise in den klassischen Sprachen. So verwendet man die Begriffe „transitiv" und „intransitiv" usw., obwohl die in den europäischen Sprachen damit verbundene Vorstellung nicht ganz den indonesischen Wortarten entspricht, auf die diese Termini übertragen werden. Einige indonesische Grammatiken enthalten ein Kapitel über das „Partizipium", obwohl das Indonesische eine solche Wortart nicht kennt. So wird dem indonesischen Sprachgeist Gewalt angetan. Ein wesentlicher Mangel der bisherigen Darstellungen liegt darin, daß fast einzig die Formenlehre behandelt wird, die Satzlehre dagegen, in der eine große Reihe besonders charakteristischer Spracherscheinungen allein ihre Erklärung findet, fast ganz vernachlässigt wird. Vor allem auch basieren die Grammatiken derjenigen indonesischen Sprachen, die eine Literatur besitzen, fast ausschließlich auf der Büchersprache, während die Umgangssprache so gut wie keine Beachtung findet. Eine Besserung dieses Zustandes ist allein möglich durch eine von Grund aus neue Anlage der indonesischen Grammatik. Die Einteilung der verschiedenen grammatischen Themen muß ohne Rücksicht auf die in den Grammatiken europäischer Sprachen vorhandenen geschehen und hat allein darnach zu streben, dem indonesischen Sprachgeist gerecht zu werden.

Als Beispiel führte der Vortragende ein Thema an, das bisher in den grammatischen Darstellungen unbeachtet geblieben war, nämlich die dominierenden (hervorgehobenen) Satzteile. Viele Formveränderungen (durch Prä-, In- und Suffixe) und der ganze Satzbau stehen in Verbindung mit der Hervorhebung eines Satzteiles. Wortfolge, Sprechton (Akzent), Pränasalierung und einige andere Erscheinungen kamen in diesem Zusammenhange zur Sprache. Natürlich finden sich diese Erscheinungen nicht vollzählig in jeder indonesischen Einzelsprache. — In der Diskussion sprachen Dempwolff-Hamburg und Jensen-Kiel.

Freitag, 1. Oktober 1926, vormittags 9 Uhr: O. Dempwolff-Hamburg: Die Erfindung des Zählens im Spiegel der Südsee-Sprachen.

Im Anschluß an die psychologische Analyse des Reihenzählens von Stöhr[1]) läßt sich aus dem Sprachmaterial der Südsee-Völker nachweisen,

---

1) Stöhr, A.: Umriß einer Theorie der Namen, Leipzig und Wien 1889, Seite 3—25.

daß keines von ihnen die Null erfunden hat, und daß das Reihenzählen bis in eine theoretische Unendlichkeit ihnen unbekannt ist. Doch gibt es da, wo Muschelgeld in Gebrauch ist (Melanesien), genuine Zahlenausdrücke bis 100000. Die Abstraktion unbenannter Zahlen ist insofern nicht gelungen, als sprachlich entweder „Hilfszahlwörter" eine Brücke zur Anschaulichkeit bilden (Indonesien), oder durch Suffixe die Klassen der zugehörigen Substantive bezeichnet werden. (Papua, teilweise auch Mikronesien). Zuweilen werden die Finger und Zehen als Bezugsystem für andere Objekte ebenso sprachlich wie durch die Zählgesten zum Ausdruck gebracht (einige Papua- und melanesische Sprachen). Als Ruhepunkte in der Zahlreihe sind neben 10 auch 5 = „eine Hand" und 20 = „ein ganzer Mensch" etymologisch nachweisbar (ebenda). Auch andere Bezugsysteme als Finger und Zehen kommen vor (Papua). Neben solchen allgemeinen Zählmethoden gibt es auch kurze Reihen von „Dingzahlen", die nur für bestimmte Objekte gelten (Melanesien). Wenn Völker nur Zahlwörter bis 2, 3 oder 4 besitzen (Australien und z. T. Papua), so ist die Erfindung des Reihenzählens noch nicht zu ihnen gedrungen. Diese untersten Zahlen sind „Anschauungszahlen". Es wird die Hypothese aufgestellt, daß prähistorisch alle Völker nur solche und keine Reihenzahlworte gekannt haben, und daß aus dieser Periode die Numeri Dual, Trial und Quaternal in polynesischen, melanesischen und Papua-Sprachen stammen. — Diskussionsredner: C. Meinhof-Hamburg, F. H. Jensen-Kiel.

Besichtigung des Phonetischen Laboratoriums der Universität mit Vorführung von Schallplatten.

In Vertretung von Prof. Panconcelli-Calzia leitete Dr. W. Heinitz, wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Phonetischen Laboratorium, die im Programm vorgesehene Führung durch das Phonetische Laboratorium. An einer Reihe von Lichtbildern erläuterte er Aufgaben und Methoden des Instituts. Anschließend daran wurden einzelne Einrichtungen gezeigt und erklärt. Im Mittelpunkt der Veranstaltung stand die Vorführung elektrischer Plattenaufnahmen, zu denen O. Dempwolff und A. Schaade technische und sprachliche Aufschlüsse gaben.

Die Vorzüge des Elektroverfahrens bei Sprachaufnahmen bestehen hauptsächlich darin, daß 1. daß Mindestmaß der Schallstärke so weit herabgesetzt ist, daß sogar das leiseste Flüstern aufzunehmen ist, daß 2. die Schwingungsamplitude der Aufnahmevorrichtung innerhalb gewisser Grenzen ohne Beeinträchtigung der Schallreinheit geändert werden kann, daß 3. oft eine Aufnahme ohne Wissen der Versuchsperson möglich ist und daß 4. die Versuchsperson über eine bequeme und angenehme Bewegungsfreiheit in der Stellung, Haltung usw. verfügt.

Das Phonetische Laboratorium der Universität Hamburg besitzt leider noch keine Vorrichtung für Elektroaufnahmen und setzte sich deshalb mit der Firma Artiphon-Record in Berlin in Verbindung, die sich bereit erklärte, Aufnahmen zwecks Vorführung auf dem vom 29. September bis zum 2. Oktober 1926 in Hamburg tagenden Orientalistenkongreß zu

machen. Herrn Herrmann Eisner, dem Inhaber der Firma Artiphon-Record, sei dafür der verbindlichste Dank ausgesprochen.

Es entstanden folgende Phonogramme:

Platte Nr. 171: malaiische Texte, gesprochen von dem Sprachgehilfen an der Universität Hamburg, Herrn Idris und zwar a) rezitiertes Stück aus einer epischen Dichtung, b) Prosa-Stück aus einem Heldenroman.

Platte Nr. 172: arabische Sprachproben, gesprochen von Herrn ʿAbdu'l-Laṭīf aus Ägypten; zahlreiche Beispiele mit verschiedenen Stimmein- und Absätzen (', ʿ, ḥ, ḫ usw.) und der Thronvers aus der 2. Sure des Korans.

Beide Herren sprachen in durchaus natürlicher Weise, ohne ihre Durchschnittsstärke zu ändern, dadurch blieb der Charakter der vorgetragenen Stücke gewahrt; die Wiedergabe dieser Platten ist trotzdem sehr kräftig und deutlich wahrnehmbar.

Bei gleicher Gelegenheit wurde von Dr. Heinitz der neuartige Versuch gemacht, Phonographenwalzen auf elektrischem Wege auf Platten zu übertragen, sowie zwecks einer wissenschaftlich zuverlässigen Transkriptionsmöglichkeit auf gleichem Wege die Rhythmen von Trommelsprachtexten in wesentlicher Verlangsamung aufzunehmen und den bei solchen Sekundäraufnahmen entstehenden Intensitätsverlust durch Röhrenverstärkung zu ersetzen. Auch diese Beispiele wurden vorgeführt.

VIII. Kulturen und Sprachen Afrikas.

Obmann: C. Meinhof-Hamburg.

W. Czermak-Wien: Sprechcharakter und Rassenseele in Afrika.

Gleichwie man aus dem Sprechen des Einzelnen Stimmung und Charakter heraushören kann, so gibt es einen Sprechcharakter, in dem die Seele einer typischen Gemeinschaft, die „Rassenseele" eines Volkes, Stammes oder Standes „laut" wird. Das Sprechen ist wie Mienenspiel und Gestus, mit denen es eng zusammengehört, Ausdruck einer innern Art, einer Seele. Wir unterscheiden in Afrika drei Haupttypen („Rassenseelen"), die am besten durch Altersstufen und Geschlechter („Kind", „Mann" und „Weib") symbolisiert werden. Das „Kind" zeigt sich im protomorphen Menschentum der Zwerge (Buschmänner und Pygmäen), „Weib" und „Mann" im archimorphen der Negriden und Hamiten. — Im heiseren, hastigen Sprechen der Buschmänner mit ihren Schnalzen und andern krächzenden Lauten sowie den Tönen zeigt sich etwas Urwüchsiges, das an die Kindheitsstufe der Menschheit erinnert. In der Tonmodulierung des weichen, biegsamen, wohlklingenden Negersprechens hören wir das Schmiegsame einer „weiblichen" Seele, während die Straffheit und Markanz der Hamitenidiome mit ihrem herrischen Akzent und metallischen Klang deutlich den männlich-kriegerischen Charakter dieser Völker offenbart. — Afrika, wo die „Sprache" vom „Sprechen" noch nicht so abgelöst ist wie bei uns, da die Seele sinnlicher und die Sinne

daher seelenhafter sind, gibt uns reichen Aufschluß über die tieferen Zusammenhänge, die überall zwischen dem Sprechcharakter und der Seele eines Volkes bestehen. — Der Vortrag soll in der Wiener medizinischen Wochenschrift gedruckt werden. — Diskussionsredner: Meinhof, Dempwolff, Hestermann, Westermann, Ronnefeldt, Czermak.

D. Westermann-Berlin: Sudansprachen und Bantusprachen.

Die westafrikanischen Sudansprachen zeichnen sich gegenüber dem Bantu dadurch aus, daß sie in eine Reihe morphologisch und lexikalisch stark unterschiedener Gruppen zerfallen. Es sind deshalb zunächst diese Einzelgruppen zu untersuchen und in ihren besonderen Merkmalen zu erkennen, erst dann kann das allen Gruppen Gemeinsame auf sicherer Grundlage gewonnen werden.

Die meisten Gruppen haben entweder ein nominales Klassensystem oder doch Ansätze dazu; eine Ausnahme machen nur die Mandingosprachen. Zur Bildung der Klassen werden nicht wie im Bantu nur Präfixe, sondern auch Suffixe verwendet. Wenngleich auch hier manche Sprachen und Gruppen Eigenentwicklungen zeigen, so sind doch die meisten Klassenaffixe etymologisch und der Bedeutung nach mit denen des Bantu identisch. Grammatisch sind die Bantusprachen durchweg weiter entwickelt als das Westsudanische, es braucht nur an die Verbalendungen erinnert zu werden, von denen sich im Sudanischen meist nur Spuren finden, die dazu zum Teil funktionslos zu sein scheinen, wenngleich betont werden muß, daß es wohl kaum eine Sudansprache gibt, die im strengen Sinn isolierend wäre.

Außer in den Klassenaffixen bestehen im Wortschatz deutliche Beziehungen zwischen dem Bantu und dem Westsudanischen. Eine erhebliche Zahl von Wortstämmen ist beiden Gruppen gemeinsam. Eine Entlehnung könnte höchstens im Grenzgebiet vereinzelt in Frage kommen, aber in der großen Mehrzahl der Fälle ist sie ausgeschlossen. Dies ergibt sich auch daraus, daß nicht immer die heutige wohl aber die historisch erfaßbare ältere Form in beiden Gruppen übereinstimmen. Es handelt sich also um gemeinsames Erbgut. — Diskussionsredner: Meinhof, Klingenheben, Jensen-Kiel, Westermann.

A. Klingenheben-Hamburg: Zu den Zählmethoden in den Berbersprachen.

Zu den beiden bisher bekannten Zählmethoden des Berberischen, einer fast im ganzen Sprachgebiet verbreiteten dezimalen und einer nur im Nefusa-Gebirge vorkommenden quinaren, genauer quinar-trigesimalen, hat der Vortragende bei seiner Reise nach Marokko April und Mai dieses Jahres in Dialekten des Susgebietes eine dritte, vigesimale Zählmethode feststellen können.

Im Gegensatz zu dem französischen Berberologen Basset, der die quinare des Nefusa-Dialekts für die genuine berberische Zählmethode gehalten hatte, weist der Vortragende die vigesimale als die älteste berberische Zählmethode nach. Damit stimmt überein, daß der Vortragende

die gleiche vigesimale Zählgebärde nicht nur in Dialekten mit noch erhaltener vigesimaler Zählmethode, sondern auch an einer Stelle des Berber-Sprachgebiets gefunden hat, wo längst arabische Zahlwörter und Zählmethode das einheimische Zahlensystem verdrängt hatten. Die heute am weitesten verbreitete dezimale Zählmethode sieht der Vortragende als fremden — vermutlich arabischen — Import an. Die quinare des Nefusa-Dialekts ist dagegen nach ihm eine junge Neuerung: Verdrängung des alten Zahlworts „fünf" durch das Wort „Hand" aus magischen Gründen. Parallelen bietet das Spanische der marokkanischen Juden und das Marokkanisch-Arabische. Die im Nefusa-Dialekt außerdem vorhandene Basis 30, als die das Wort für „Monat" dient, stellt sich dann als Abkürzung der durch Häufung des Wortes „Hand" — vgl. z. B. für „30": „eine Hand von Händen + eine Hand" — zu unübersichtlich gewordenen Zahlausdrücke ein. — Der Vortrag erscheint in der Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, Bd. XVII. — Diskussionsredner: Meinhof, Jensen, Klingenheben.

C. Meinhof-Hamburg: Über südspanische Münzen mit unbekannter Schrift.

Schon im Jahre 1863 hatte J. Zobel de Zangroniz darauf aufmerksam gemacht, daß in Südspanien Münzen gefunden sind, die neben lateinischen Aufschriften auch solche in einer noch unbekannten Schrift aufweisen. Diese Münzen hatte auch Hübner, der Herausgeber der iberischen Inschriften, erwähnt. Neuerdings hat Schulten (Erlangen), dessen Arbeiten über Numantia und Tartessus bekannt sind, diese Münzen besprochen. Er nimmt an, daß die Schrift, für die er eine neue Lesung vorschlägt, die alte Schrift von Tartessus sei. Der Vortragende widerspricht dieser Annahme und versucht eine Lesung, die von den früheren Deutungen abweicht.

Es kann kein Zweifel sein, daß die Schrift weder punisch noch iberisch ist. Die Ähnlichkeiten mit der in Nordafrika viel gebrauchten libyschen Schrift, die in etwas veränderter Form in der Sahara von den Tuareg heute noch geschrieben wird, waren schon anderen, auch Schulten, aufgefallen. Der Vortragende hält die Ähnlichkeit mit dem Libyschen für noch größer als Schulten und nimmt an, daß es sich um eine Abart der libyschen Schrift handelt, die mit afrikanischen Stämmen in Spanien eingedrungen ist und hier durch Berührung mit andern Schriftarten etwas verändert wurde. — Der Vortrag soll in der ZDMG. gedruckt werden. — Diskussionsredner: Herrmann, Klingenheben, Czermak, Meinhof.

C. Rathjens-Hamburg. Über die Schachthöhlen im tripolitanischen Djebel. (Mit Lichtbildern.)

Die eigenartigen Schachthöhlen, die in ihrer Verbreitung auf den westtripolitanischen Djebel von Gharjan und Nalut sowie dessen Fortsetzung nach Süd-Tunesien bis zur Gegend vom Matmata beschränkt sind, unterscheiden sich von allen anderen Höhlen dadurch, daß sie nicht von einem Abhang wagerecht vorgetrieben sind, sondern von einem bis zu

10 m tiefen und 7—8 m langen und breiten, viereckigen Schacht von allen Seiten in den in diesen Gegenden in großer Mächtigkeit vorkommenden Löß hineingebaut sind. Die eigentlichen Höhlen sind rechteckig mit einem Gewölbe und enthalten meist drei durch Stufen voneinander getrennte Abteilungen. Es wird die Vermutung ausgesprochen, daß sie örtlicher Entstehung sind und sich aus dem Rechteckhaus mit Tonnengewölbe, das in Tunesien, Tripolitanien überall vorkommt, entwickelt haben, indem dieses, wie an verschiedenen Beispielen gezeigt wurde, immer tiefer in die Erde hineingebaut worden ist. Ähnliche Tonnengewölbe lassen sich in Ägypten bis auf Ramses I. zurückverfolgen. Man kann also in diesen Gewölbebauten eine ostwestliche Wanderrichtung feststellen. — Diskussionsredner: Czermak.

Albert Herrmann-Berlin: Nordafrika im Lichte der Odyssee. (Mit Lichtbildern.)

Nach Ansicht des Vortragenden hat die Odyssee ebenso wie die Ilias einen historischen Hintergrund, der auf philologischem, noch mehr aber auf geographischem Wege ermittelt werden kann. Danach lassen sich fünf Schichten unterscheiden, von denen die älteste und die vierte eigenartiges Licht werfen auf alte Kulturverhältnisse in Nordafrika. In der ältesten Fassung berichtet ein griechischer Sänger von einem Fürsten, der auf seiner Heimfahrt von Troja in die Gegend der Kleinen Syrte verschlagen wurde, wo wir die Höhlenwohnung des Kyklopen zu suchen haben. Auf seiner Weiterfahrt landete er auf einer der Pelagischen Inseln, dem alten Thrinakia, wie besonders aus der Übereinstimmung der Nymphennamen Lampetia und Phaetusa mit den Inselnamen Lampedusa und Aithusa (Linosa) hervorgeht. Der Schiffbruch muß westlich von Malta erfolgt sein, die Rettung des einzig Überlebenden an der Nordostküste von Tunis, wo das von einem Schildberg beherrschte Clypea, die ehemalige Residenz des libyschen Seekönigs Antaios, alle Bedingungen erfüllt, die an die Phäakenstadt der Urodyssee gestellt werden. Mit dem Abschied des Helden von den Phäaken scheint diese älteste Fassung abzubrechen. Von den späteren Erweiterungen kommt für Nordafrika vor allem die vierte Fassung in Frage, die im 6. Jahrhundert unter Peisistratos anläßlich der Panathenäenfeste entstanden sein dürfte. Sie zieht in die alte Phäakenbeschreibung neue Szenen hinein, die an die Personen Ino-Leukothea, Athene und Nausikaa anknüpfen und in der Schilderung eines glänzenden Musterstaates einen neuen Hintergrund erhalten; dieses hier geschilderte Land Scheria ist, wie man bereits erkannt hat, identisch mit der Atlantis Platos und stimmt, wie Paul Borchardt nachweist, genau überein mit der Landschaft zwischen der Kleinen Syrte und dem Triton-See; an seinem ehemaligen Ausfluß muß nämlich die alte Hauptstadt gelegen haben, während sich das Machtgebiet über das gesamte Nordwestafrika ausgedehnt zu haben scheint, einerseits bis nach Südspanien, anderseits bis Ahaggar, dem alten Atlas, in der westlichen Sahara. So verbirgt sich denn hinter der Odyssee die Schilderung eines libyschen

Riesenreiches, das am Triton-See sein Zentrum, in der „Schildstadt" der Phäaken einen zweiten wichtigen Stützpunkt besaß —; es ist bemerkenswert, daß dieses Ergebnis schon durch MEINHOF's Deutung südspanischer Münzen und durch EVANS' Ausgrabungen in Kreta eine wesentliche Stütze erfährt; eine endgültige Bestätigung werden hoffentlich bald Grabungen an Ort und Stelle bringen.

3. Vorträge besonderer Tagungen.

I. Alttestamentlertag.

Dienstag den 28. Sept. 10 Uhr: A. BERTHOLET-Göttingen: Das Dynamische im Alten Testament.

Unter Dynamismus versteht der Vortragende die Auffassungsweise, nach der gewisse Dinge mit Macht und Kraft geladen sind. Der Vortrag gilt dem auf Grund einschlägigen Materiales geführten Nachweis, daß diese über die ganze Welt hin verbreitete Auffassungsweise, weitgehend im A. T. nachwirkt.

Als Ausgangspunkt dient die Geschichte Simsons, dessen Kraft in seinen Haaren liegt. Daß dem Haar besondere Kraft zugeschrieben wird, erklärt sich schon aus der Beobachung seines geheimnisvollen Wachstums (und Gleiches gilt von den Nägeln). Im Übrigen mag des Haares Kraft damit zusammenhängen, daß es zum Haupt gehört, in dem sich auch für israelitische Auffassung das Wesenhafte zusammenfaßt. So ist auch ein anderes Organ des Hauptes besonderer Kraftherd, das Auge (böser Blick!), Daneben erscheint als solcher als das eigentlich handelnde Organ des Menschen, die Hand (*jad* = Macht!), im Innern des Körpers Herz, Nieren, Leber und vor allem das Blut.

Entsprechend dieser Ansammlung von Kraftstoff im Menschen ist krafterfüllt, was von ihm ausgeht wie namentlich Speichel und Hauch und im Zusammenhang mit der Krafthaltigkeit des Hauches das menschliche Wort (Segen und Fluch, Bedeutung der Euphemismen und Dysphemismen). Geht aus alledem hervor, wie stark dynamistisch der Mensch als Lebewesen aufgefaßt wird, so ist es der eine noch mehr als der andere, vorab der *homo religiosus*, speziell auch der König, dieser z. B. mit der Macht ausgestattet, Krankheiten hervorzurufen und zu heilen. Erst recht aber geht Kraftwirkung von der Leiche aus, zumal wiederum von der Leiche eines Wundermannes vom Schlage Elisas.

Macht aber teilt sich auch dem mit, was der Mensch trägt: So sind krafthaltig vor allem auch Kleidung und Schmuck (= Amulett; magische Binden, Gebetsriemen, Schnüre und Knoten), ferner Stab und Waffe (der Stab ursprünglich selber Waffe), endlich Werkzeuge. Damit ist der Übergang gewonnen zu Kraftzentren außerhalb der menschlichen Natur. Als solche kommen in Betracht hier Tiere (im A. T. speziell Stier und Pferd), dort Elemente, namentlich Wasser und Feuer, dann Steine, Salz, Holz, Mehl, einzelne Pflanzen wie der Alraun, und das leitet zur

Krafthaltigkeit gewisser Speisen über. Die Ehebrecherin trinkt in Wasser aufgelöst ein Fluchwort, und dem geschriebenen Wort eignet vielleicht noch größere Macht als dem gesprochenen, erfüllt doch den naiven Vertreter des Alten kultureller Fortschritt, wie er sich in der Schrifterfindung kundgibt, mit besonderer Scheu: entsprechend die Macht des Buchstabens und der Zahl und die Verwendung neuer, ungebrauchter Objekte zum Zweck magischer Kraftwirkung.

Bei alledem bilden immer wieder zwei Gedanken die Brennpunkte dynamistischer Auffassungsweise überhaupt: einmal der Gedanke der Übertragbarkeit der Kraft (vgl. die atl. Auffassung des Geistes, der Sünde, des Sündopfers, vor allem die Anschauung vom Kraftzusammenhang von Teil und Ganzem), andererseits der Gedanke vom Parallelismus der Kräfte, der mit jenem ersten durch die Vorstellung vermittelt wird, daß zum Wesen eines Dinges irgendwie sein Abbild oder Ebenbild gehöre. Daher der Grundsatz, daß Gleiches Gleiches erzeugt (atl. Beispiele von Regenzauber und vielleicht Sonnenzauber), vor allem auch Gleiches durch Gleiches geheilt wird (eherne Schlange!). Auf diesem Grundsatz beruht Teratologie wie Astronomie und ein Teil der kultischen Bräuche.

Aber, wie die Fülle religionsgeschichtlicher Analogien zeigt, bedeuten all diese dynamistischen Vorstellungen nicht etwas für Israel Eigenartiges. Die für die Erkenntnis der Eigenart israelitischer Religion charakteristische Frage ist nur, wie sie sich selber mit dieser ganzen dynamistischen Auffassungsweise abgefunden habe. Die Antwort ist so gut wie eindeutig und von verblüffender Einfachheit: sie hat trotz aller Ablehnung des Zaubermäßigen, das ihm entsprang, das Dynamistische nach Möglichkeit in sich aufgenommen, um damit ihren Gottesglauben und was für sie in den Bereich des Göttlichen gehört zu durchsetzen, so daß das Theokratische (im Sinne des göttlichen „*kratos*") geradezu ihr Charakteristikum geworden ist.

(Der Vortrag ist gedruckt in der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 121; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1926.)

12 Uhr: Th. Robinson-Cardiff: Die prophetischen Bücher des Alten Testaments im Lichte neuer Entdeckungen.

Our fresh knowledge of Egyptian prophecy has called attention to the similarity in form between the Old Testament prophetic books as we now have them and the Egyptian prophecies. Both seem to be arranged in a conventional order, beginning with predictions of doom, and ending with promises of prosperity. But we can trace the definite history of the Hebrew prophetic literature, and we have to decide at what stage the Egyptian influence was felt.

Three stages may be distinguished in the growth of the Old Testament prophetic books. The first is that of the actual utterance of the oracles. These are usually short, and originate in ecstatic experiences, and a close examination shews little trace of the Egyptian arrangement, though it

appears in one or two instances. The second stage is that of small collections, either of actual oracles or of other material connected with the prophets. Here we sometimes find the matter arranged according to a scheme in which prophecies of happiness follow prophecies of destruction, but this is not invariable. The third stage is the assembling of these smaller collections into the books as we now have them, and here there is reason to believe that the compilers did try to close their books on a happy note. But they are far removed from the original prophet whose words they record, and it is not until this stage is reached that we find the Egyptian scheme regularly followed. The prophets themselves seem to have been influenced by it only in the very smallest degree.

3 Uhr: H. Schmidt-Gießen: Das Neujahrsfest im Alten Testament.

Für den Kultus des alten Israel bieten nicht nur die Gesetzesschriften des Alten Testaments, sondern auch die Psalmen, soweit sie Kultuslieder sind, eine wertvolle Quelle.

Der Vortrag ging aus von einer Gruppe von Psalmen (93—100), in denen der Ausruf „Jahve ist König geworden" am Anfang oder sonst an hervorragender Stelle begegnet. Diese Psalmen wurden bisher als prophetische (eschatologische) Lieder erklärt. Im Anschluß an den Norweger Mowinckel ist der Vortragende überzeugt, daß es Kultuslieder sind, und daß sich der Kultus des alten, im Herbst gefeierten Neujahrsfestes in ihnen spiegelt.

Die Rekonstruktion dieses Kultus ist der Gegenstand des Vortrags. Eine Prozession des Gottes Jahve in der Morgenfrühe des ersten Festtages von der Gichon-Quelle zum Allerheiligsten, bei der die Gegenwart des Gottes nicht nur durch die heilige Lade, sondern durch einen leeren Thronwagen symbolisiert worden zu sein scheint, und der eine nächtliche Vorbereitungsfeier voranging, ist der eigentliche Festakt des Neujahrstages. Dabei scheint der Sieg des Gottes über seine Feinde in Festspielen dargestellt worden zu sein. Das der Inthronisation folgende „Gericht" über die Völker wurde in ältester Zeit bisweilen durch die Hinrichtung von Kriegsgefangenen dargestellt. Durch den Einfluß der prophetischen Religion tritt an Stelle dessen das Gericht über das eigene Volk, Bußgesinnung in der Vorbereitung des Festes und seine Erfüllung mit ernsten sittlichen Geboten ist die Folge.

Gleichzeitig mit der Thronbesteigung Jahves wurde das Krönungsfest des irdischen Königs gefeiert.

Für den 7. Tag des Festes sind das Darbringen aller im vorhergehenden Jahre gelobten Gelübde und das feierliche Ausgießen von Wasser im Tempel, sowie der Bau von Laubhütten und der Reigentanz mit Zweigen die wesentlichsten Gebräuche.

Das Fest ist vorisraelitisch; die Prozessionshymnen zeigen, daß der Wiederbeginn der Regenzeit der eigentl. Gegenstand des Festes ist. Darauf beziehen sich die sämtlichen erschlossenen Gebräuche.

Die Zeit und die Kalenderumgestaltung haben das Fest entscheidend verändert.

II. Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas.

Donnerstag, den 30. Sept. 3 Uhr: E. SELLIN-Berlin sprach über seine Ausgrabungen in Sichem.

Der Vortragende sprach zunächst von den großen Schwierigkeiten, die er zu überwinden gehabt hat, bevor er sich die Konzession zur Ausgrabung des alten Sichem in Palästina erwarb. In den Jahren 1913 und 1914 hat er dort die ersten Probegrabungen durchgeführt. Aber erst im Frühjahr dieses Jahres (1926) konnte er die frühere Arbeit wieder aufnehmen und nun durch gut 5 Monate mit Unterstützung aus Amerika und Holland sowie von Seiten der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, des deutschen Auswärtigen Amtes und des Deutsch-evangelischen Kirchenbundes durchführen.

An der Hand von sehr anschaulichen Plänen führte der Vortragende vor, wie er die alte Stadtmauer, ein riesiges Zyklopenwerk, die beiden Stadttore, den Palast und den Tempel des kanaanäischen Sichem mit seinem weit ausgedehnten heiligen Bezirk aufgedeckt hat. Besonders der letztere. der auch schon in der Bibel eine große Rolle spielt, fand eine eingehende archäologische Würdigung. Sodann berichtete Prof. SELLIN über die reichen Einzelfunde, die er gemacht, unter denen ein weiblicher Goldschmuck, 2 israelitische Hausaltäre, Bilder weiblicher Gottheiten, Siegel und ägyptische Scarabäen und vor allem 2 Tontafeln mit babylonischer Keilinschrift eine hervorragende Bedeutung für die Wissenschaft besitzen. Einige treffliche Lichtbilder illustrierten zum Schlusse die Mitteilungen des Vortragenden (vgl. ZDPV. 49 [1926], S. 304—320).

Alphabetisches Verzeichnis der Vortragenden.

Abs, J. LXXV
Aichele, W. LXXXVI
Baumstark, A. . . LIX; LXVII
Bertholet, A. XCIII
Bertram, G. LIV
Birnbaum, S. LVIII
Borchardt, L. . . XXXIX; XLI
Budde, K. LII
Caspari, W.. LV
Christian, V. LVI
Czermak, W. XXXIX; LXXXIX
Dempwolff, O. LXXXVII; LXXXVIII
Dieterich, K. LXVII
Dietrich, E. LXIII
Ebeling, E.. XLVII
Eisser, G. XLVI
Fechheimer XXXIX
Fischer, A. . . . LVII; LXV
Florenz XXXIV
Forke, A. LXXVIII
Franke, O. LXXVII
Friedrich, Joh. L
Götze XLVII
Grimme, H. . . . LVI; LVII
Grohmann, A. LIX
Grosse, E. LXXX
Gustavs, A. XLVIII
Haenisch, E. LXXXIV
Hagen, K. LXXVIII
Heinitz, W.. LXXXVIII
Herrmann, A. . . LXXI; XCII

Hestermann, F. . . . L; LXXXII
Jensen, H. LXXXVI
Junker, H. XL
Kahle, P. LII
Kats, J. LXXXVII
Klingheben, A. XC
König, Ed. LV
Konow, St. LXX
Koschaker, P. XLIII
Kramers, I. H. LXII
Kümmel, O. LXXXI
Landsberger, B. XLII
Lehmann-Haupt XLIX
Lentz, W. LXXV
Lessing, F. . LXXVI; LXXXIV
Leumann, E. LXXIII
Lewy, J. . . . . . XLVII; LII
Lorenzen, A. LXXXV
Margoliouth, D. S. LX
Meinhof, C. XCI
Meyer, Ed. XXXII
Meyer-Benfey, H. LXX
Nehring, A. LI
Panconcelli-Calzia . LXXXVIII
Pieper, M. XLI
Plage, W. LXXXV
Plessner, M. LXIV
Poebel, A. XLIV
Pröbster, E. LXIII
Rathjens, C. XCI
Robinson, Th. XCIV
Roeder, G. XL
Rosen, Fr. XXXII
Salomon, R. LXVI
Schaade, A. . . . LXXXVIII
Schacht, J. LXI
Schaeder, H. H. . . . LXXIII
Schäfer, H. XLI
Scharff, A. XXXVIII
Schayer, St. LXXII
Schott, A. XLVII
Schmidt, H. XCV
Sellin, E. XCVI
Sköld, H. LXXIV
Spies, O. LXI
Stein, O. LXXII
Steindorff XXXVIII
Strauss, O. LXXIII
Strothmann, R. LX
Trautz LXXVII
Ungnad, A. . . . . . XLIII; L
Walleser, M. LXXIV
Warburg, A. XXXIV
Wedemeyer, A. LXXXII
Westermann, D. XC
Wulff, O. LXVIII
Zenker, E. LXXXIV
Zimmern, H. . . XLII; XLIII

MITGLIEDERNACHRICHTEN.

Neue Mitglieder:

2538 Herr Dr. Hannes Sköld an der Universität Lund, Höör (Schweden).

2539 Herr D. Westermann, Berlin Südende, Berlinerstr. 13.

2540 Herr Dr. phil. Joh. Schwieger, Kunsthistoriker. Assistent der Universität. Wien IX, Bauernfeldplatz 4/3.

2541 Herr Dr. phil. Agha Oglu, Kunsthistoriker, Wien IX, Hörlgasse 6.

2542 Herr Prof. Dr. Gustav Klameth, Olmütz (Tschechoslovakei), Rendergasse 2.

2543 Herr stud. theol. et phil. Ernst Damann, Pinneberg, Holstein, Reiner Weg.

2544 Herr Priv.-Doz. Dr. phil. Walter Simon, Bibliotheksrat, Berlin-Grunewald, Caspar Theisstr. 18.

2545 Herr Willy Hartner, Bad Homburg, Hölderlinweg 26.

2546 Herr Senekerim der Hagobian, Etschmiadsin.

An die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1927 eingetreten:

136 Universitäts-Bibliothek, Helsingfors (Finnland).

2547 Herr cand. phil. R. Edelmann, z. Z. Bonn a/Rh., Georgstr. 18 (Heimatadresse: Kopenhagen, H. C. Andersensgade 8 B. II).

2548 Herr Prof. Dr. A. Debrunner, Jena, Landgrafenstieg 5.

Anschriften-Änderungen:

(Mit der Bitte um Abänderung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr Prof. Dr. A. H. Francke, Berlin-Steglitz, Buggestr., Kleist-Haus.

Herr stud. phil. Hans Gottschalk, München 23, Kaiserstr. 40, II, r. b. Schaaf.

Herr Lektor Dr. Gulkowitsch, Leipzig, Wettinerstr. 36, E.

Herr Dr. Georg Hahn, Berlin W 10, Tiergartenstr. 21.

Herr Dr. R. Hallo, Cassel, Cölnische Allee 51.

Herr Priv.-Doz. Dr. Gustav Haloun, Prag-Žižkow, Havlíčkova 21.

Herr Prälat D. Dr. Holzinger, Ludwigsburg (Württemberg), Wilhelmstr. 9.

Herr Erich Kalitta, Religionslehrer, Beuthen (Oberschles.).

Herr Landgerichtsrat Kersting, Berlin-Dahlem, Fontanestr. 14.

Herr Dr. Fritz Klebe, Altona, Mathildenstr. 13.

Herr Dr. Aug. Klingenheben, Hamburg 21, Rothenbaum Chaussee 12.

Herr Prof. Dr. Ernst Leumann, Freiburg i/Br., Ludwigstr. 33.

Herr Revisor Edvard A. Perséus, Aeppelwiken-Stockholm, Utmarkswägen 9.

Herr stud. phil. Reino Ruselar, Berlin-Wilmersdorf, Holsteinischestr. 59 III.

Herr Hans Schlobies, Adis-Abeba, Abessinien, Deutsche Gesandtschaft.
Herr Prof. Dr. Erich Schmitt, Berlin W. 62, Lutherstr. 34.
Herr Veterinärrat Dr. med. Wilhelm Sprater, München, Frauenlobstr. 28, III.
Herr Prof. Yinkoh Tschen, Peking, Tsching Hua College.
Herr Schriftsteller Hans Felix Wolff, Charlottenburg, Wielandstr. 3 II.
Herr Priv.-Doz. Dr. W. Wüst, München II, N.O. Königinstr. 73, I.
Semitistisches Institut, Leipzig, Schillerstr. 7, Erdgesch. links.

Ausgetreten:

(Mit der Bitte um Streichung im Mitglieder-Verzeichnis, Bd. 80, N. F., Bd. 5, Heft 3.)

Herr von Crayen, Berlin.
Herr Dr. Heinrich Hoeffler, Berlin-Steglitz.
Herr Julius Lex, Berlin.
Herr Dr. Paul Otto, Bonn.
Frl. Ilse Scheffer, Berlin.
Frau Alice Seriverius, München.
Herr Verlagsbuchhändler Alfred Unger, Berlin.
Herr Dr. E. H. Utke, Berlin.
Herr Prof. Dr. Christoph Weber, Kiel.
Herr Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen.
Frl. Dr. Käte Windscheid, Leipzig.

Verstorben:

Herr Dr. Frohmann, Königsberg.
Herr Prof. Dr. R. Gragger, Berlin.
Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. E. Hultzsch, Halle a/S.
Herr Prof. Dr. Franz Praetorius, Breslau.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1925 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. De Boer, Dr. J. J. Salverda de Grave und Dr. B. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Von den sieben Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare, deren Verkauf zum Besten der Stiftung stattfindet, vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen. Nr. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamāsah, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); Nr. 2: Kitāb al-Fākhir von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); Nr. 3: I. Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte, 1916 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 4: Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4.50 Gulden); Nr. 5: De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); Nr. 6: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden); Nr. 7: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von S. Van den Bergh, 1924 (Preis 7.50 Gulden).

November 1926.



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.